ZNAK

MIESIĘCZNIK

GŁOSY O WSPÓŁCZESNYCH POSTAWACH RELIGIJNYCH W POLSCE:

Jan Kłys, Stefan Wilkanowicz, Hanna Szczypińska, Juliusz Eska, Marek Skwarnicki, Jacek Susul, Halina Bortnowska

Adam Rodziński . . . U PROGU NOWEJ ERY

NOWY RACHUNEK SUMIENIA

WYWIAD Z PROF. STEFANEM SWIEŻAWSKIM

Młoda Polska filozoficzna w Zakopanem • Bunt kobiet • »Gubernator« Penn Warrena • Drugie prawo Parkinsona • Nowości naukowe: psychologia

90

KRAKÓW

Rok XIII GRUDZIEŃ (12) 1961

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr **4-14-831.**

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr **4-6-777.**

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ **„Ruch"** Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Grójecka 38 — Kiosk w kruchcie kościoła św. Jakuba; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 20. XI. 1961 — Druk ukończono w styczniu 1962
Format A-5 — Papier druk. mat. kl. V 61×86 60 g — Ark. druk. 9,25
Zam. nr 441 20. XI. 1961 — Nakład 7.000 + 350 egz. — K-9

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XIII Nr 90 (12)
Grudzień 1961
KRAKÓW

ADAM RODZIŃSKI

U PROGU NOWEJ ERY

Ludzka „biosfera", a co za tym idzie i „noosfera" — że posłużę się tu terminami wprowadzonymi przez Teilharda de Chardin — dojrzewa ku jakimś decydującym i całościowym rozstrzygnięciom coraz szybciej, w sposób niemal że lawinowy. To przyspieszenie tętna dziejów widoczne jest m. in. w zmianie samego sposobu myślenia coraz to szerszych kręgów „oświeconych warstw" ludzkości.

Zmiana ta wyraża się głównie w przechodzeniu od ściśle narodowego (a nierzadko i nacjonalistycznego) sposobu wartościowania procesów i wydarzeń dziejowych do spoglądania na nie z ogólnoludzkiego stanowiska. Zjawisko to w zasadzie nie musi i nie powinno mieć nic wspólnego z wyzbywaniem się patriotyzmu na rzecz nastawień indyferentnych czy kosmopolitycznych. Wprost przeciwnie: tylko w oparciu o głęboko przeżywane wartości rodzime może się człowiek wznieść do poczucia prawdziwej humanitas *akcentującej pokrewieństwo z całym ludzkim rodem. Będzie to łatwe zwłaszcza tam, gdzie środowiskowe tradycje — tak jak u nas — nawiązują wyraźnie do powszechnego, chrześcijańskiego braterstwa między ludźmi. Raczej więc cieszyć się należy, że obok słów „my, Polacy" coraz częściej i u nas pojawiają się niesłyszane dawniej słowa: „my, ludność świata", słowa nacechowane zrozumieniem wspólnych a niezmiernie żywotnych interesów wszystkich ludzi zamieszkujących glob ziemski. Te wspólne interesy uwyraźniają się z roku na rok i domagają się pokojowego uzgodnienia na wielu różnych zresztą płaszczyznach.*

Przede wszystkim domaga się rozwiązania problem rażących dysproporcji w korzystaniu z bogactw naturalnych i osiągnięć cywilizacyjnych. I to tym bardziej, że dobra te są wspólnym dziedzictwem ludzkości w tym przynajmniej zakresie, w jakim to jest konieczne do zachowania prawdziwie l u d z k i e g o trybu życia.

Tymczasem współczesna „geografia głodu" budzi groźne refleksje. Istnieją dziś jeszcze skupiska ludzkie, w których śmierć z braku pożywienia nie należy bynajmniej do rzadkości. Z drugiej strony wiadomo, że na głowę każdego poszczególnego mieszkańca Stanów Zjednoczonych przypada dziś takie kwantum dochodu narodowego, jakie wystarczyć musi w Indiach na co najmniej 30 osób. Przeszło połowa (jeśli nie 2/3) ludzi żyjących na świecie jest niedożywiona, a znaczna część tej właśnie „gorszej" niejako połowy mieszka w warunkach raczej zwierzęcych niż ludzkich. Z drugiej strony 1/5 całej ludzkości, część stosunkowo najbardziej uprzywilejowana, posiada i użytkuje 4/5 ogółu dóbr materialnych, jakie stoją do dyspozycji człowieka. Zważmy i to, że w ciągu 60 lat naszego stulecia zmarło z głodu czy z jego bezpośrednich skutków daleko więcej ludzi, niż ich zginęło na wszystkich frontach obu wojen światowych.

To są fakty, i to fakty bynajmniej nie udrastycznione. Dlaczego o nich wspominam? Chodzi po prostu o zrównoważenie obrazu tzw. „współczesności" — tej współczesności, której „przednie straże" wkraczają już w erę kosmiczną, a której ariergarda mija właśnie „tryumfalnie" barierę... neolitu.

Obok konsumpcyjnej postawy w dużym stopniu atrofię życia duchowego — daleko większą przeszkodę w duchowym zbliżeniu między ludźmi, w porozumieniu się na gruncie uszlachetnionego przez kulturę wewnętrzną człowieczeństwa — stanowi to właśnie niezaspokojenie elementarnych wymogów ludzkiej egzystencji. Ów stan rzeczy tym bardziej jest tragiczny, że jest permanentny i masowy.

Narody tzw. syte coraz wyraźniej na szczęście zdają sobie z tego sprawę. Świadomość odpowiedzialności zbiorowej za cudze życie narasta powoli lecz stale. Widmo wielkich klęsk głodu, nękające ludzkość od niepamiętnych zresztą czasów, zaczyna się oddalać. Świat coraz realniej staje się jednym wspólnym stołem, przy którym wprost nie wypada zagarniać porcji nieproporcjonalnie wielkich na wyłączny pożytek własny. Bo dziś — nie tak jak dawniej — wszyscy wszystkim patrzą już na ręce; przecież znajdują się tuż obok siebie, niejako ramię przy ramieniu. Stało się to właśnie dzięki wynalazkom technicznym, które skróciły prze-

strzeń dla ludzi, a zwłaszcza dla informacji o ludziach i o warunkach, w jakich się znajdują. Zwykły ludzki wstyd jest uczuciem naturalnym i skuteczność jego jest nie do pogardzenia. Działa tu również niewątpliwie uzasadniony lęk przed pęknięciem tego kolosalnego rezerwuaru ludzkiej nędzy.

Pomoc udzielana człowiekowi przez człowieka — jeśli ma ludzi zbliżać do siebie naprawdę — nie może być rezultatem ani samej tylko zimnej kalkulacji, ani bodźców natury wyłącznie uczuciowej. Tym, czego tu najbardziej potrzeba, jest miłość płynąca z przekonania o wspólnym pochodzeniu i wspólnym osobowym celu wszystkich ludzi.

Nie mam tu na myśli wyłącznie tej miłości, która, wprost i wyraźnie skierowana ku Bogu, obejmuje wtórnie niejako każdego z bliźnich, widząc w nim „dziecko Boże", czy również „brata w Chrystusie". W jednej ze scen ostatecznego sądu, ukazanych nam w Ewangelii, niektórzy spośród zbawionych zdają się zaprzeczać wyraźnie, jakoby kiedykolwiek mieli na myśli samego Chrystusa, karmiąc głodnych czy udzielając schronienia bezdomnym (Mt 25, 37). Chodzi więc raczej w ogóle o tę prawdziwie ludzką postawę w zakresie stosunków między człowiekiem a człowiekiem, która czasem jedynie w sposób domyślny świadczy o uporządkowanym stosunku między człowiekiem a Bogiem.

Postawa ta realizuje się w działaniu. Sprawdzianem jej autentyczności jest czyn.

Dlatego ludzie, którym ich własna sytuacja materialna czy względna zamożność środowiska udostępnia głębsze zrozumienie prawdziwych duchowych wartości, nie są absolutnie w stanie podzielić się tymi wartościami z „nieoświeconą częścią świata" tak długo, jak długo nie spieszą jej z efektywną pomocą materialną. Jest to zasada, od której — po ludzku sądząc — nie ma chyba żadnego wyjątku.

Opadły już na ogół łuski organizacji rodowych i plemiennych; w naszych oczach nadwątlają się osłonki suwerennego — w coraz to grubszym cudzysłowie — państwa, instytucji nie będącej już coraz częściej w stanie zapewnić człowiekowi bezpiecznych warunków dobrobytu w sposób doskonale samodzielny i autonomiczny. Warunki te stały się dzisiaj problemem apelującym do społeczności ludzkiej, pojętej jako całość, przede wszystkim jako całość gospodarcza.

Rzecz w tym, by po ewentualnym rozchyleniu się łupin społeczności państwowej nie wysypała się z nich kiedyś starta na proch, zatomizowana masa ludzka, gotowa przyjąć każdą formę kosmopolitycznej dyktatury. W łupinach tych dojrzeć musi uprzednio

w pełnym tego słowa znaczeniu społeczeństwo — o żywotnych więziach rodzinnych i międzyrodzinnych, przyjacielskich i zawodowych — społeczeństwo zorganizowane i zdyscyplinowane, wychowane w ideałach demokratycznych, pojętych nie w duchu indywidualistycznym, lecz personalistycznym. Uzdrowienie i zacieśnienie tych właśnie więzi organizacyjnych i konsolidujących społeczeństwo w łonie instytucji państwowej jest jedną ze spraw najpilniejszych. Warunkiem do tego nieodzownym jest bez wątpienia właściwie pojęta tolerancja, tzn. tolerancja cofająca się jedynie przed tolerowaniem cudzej krzywdy. Tolerowanie nietolerancji nie jest zresztą tolerancją, lecz nietolerancją w stosunku do tych mianowicie ludzi, którzy padają ofiarą agresji.

Co to wszystko ma wspólnego z uniwersalizmem chrześcijańskim? Termin ten pojawia się dopiero teraz, pod koniec tych rozważań. Ale treść pojęciowa, jaka za tym terminem się kryje, towarzyszyła im od początku.

„Mężowie ateńscy — przemówił św. Paweł do areopagu — z wszystkiego tego, co widzę, wnioskuję, że jesteście ludźmi szczególnie religijnymi. Bo przechadzając się i oglądając pilnie wasze przedmioty kultu, znalazłem także ołtarz z napisem: Nieznanemu Bogu. Otóż to, co wy czcicie, a czego nie znacie, to właśnie wam głoszę" (Dz. Ap. 17, 22—23).

Jest to wymowny przykład chrześcijańskiego, a zarazem uniwersalistycznego właśnie podejścia do ludzi. Kryje się za nim głębokie przekonanie, że chrystianizm jest afirmacją wszystkiego, co prawdziwe i dobre, uświęceniem wszystkich naturalnych tęsknot ludzkich do szlachetności i szczęścia, wypełnieniem tego, co zdrowe, lecz próżne, bo pozbawione najistotniejszej niezniszczalnej treści. Kościół katolicki — dlatego właśnie, że powszechny — jest wszędzie „u siebie": wszędzie bowiem znajduje się porządek stwórczy, solidaryzujący się spontanicznie z porządkiem łaski.

Katolicyzm — jako religia „otwarta na cały świat" — wymaga starannego rozróżnienia między tym, co jest w jego treści de integritate fidei, *a tym, co specyficznie własnego wniosły w jego konkretną recepcję poszczególne kręgi kulturowe.*

Szybki awans społeczny ludów kolorowych, ich prężność demograficzna, zdają się zapowiadać, że wcześniej czy później nadejdzie kres hegemonii białego człowieka w dziedzinie kultury zarówno materialnej, jak duchowej.

Katolicyzm właśnie dlatego, że jest kat holos *(powszechny), nie lęka się tej ewentualności. Katolicy natomiast, którzy myślą jeszcze dziś na ogół zbyt „po zachodniemu" i zbyt ciasno o misji na-*

wracania świata, mogą i powinni się lękać, czy ktoś kiedyś nie wzgardzi ich chrystianizmem dlatego tylko, że cywilizację zachodnią nauczył się odczuwać jako obcą, jako coś, co nie da się zaszczepić w sposób żywotny i trwały na jego własnym sposobie myślenia.

Nie chodzi bynajmniej o rozluźnianie organicznych więzi, łączących tradycje lokalne czy narodowe z tym, co w nie wniosła Ewangelia. Tylko człowiek zakorzeniony mocno w glebie duchowej, która zrodziła i uformowała jego osobowość, może być chrześcijaninem „powszechnym", naśladowcą powszechności Chrystusowej.

Zarzewie konfliktu między religią a parafiańszczyzną tli się w każdym z nas. Chodzi o to, aby w tym konflikcie zwyciężyła religijna prawda w swojej postaci możliwie czystej i nieskrępowanej przez jakiekolwiek uprzedzenia. Otwarcie siebie samego na wartości cudze, na zrozumienie tego, co w nich jest dobrem i prawdą — otwiera zarazem świat na to, co dobrem i prawdą jest w nas samych i co pragniemy ofiarować innym ludziom. Ludzie nie spotykają się nigdy we wspólnej prawdzie pełnej i powszechnej, jeśli nie spotkają się z sobą uprzednio w tej jednej prawdzie najbardziej decydującej i istotnej: w prawdzie o tym, że ponad różnicami zapatrywań powinna łączyć ich braterska miłość.

Akcentowanie tego, co — jeśli nie de facto, *to* de jure *— jest ogólnoludzkie, co może być pogodzone z każdym nie wynaturzonym modelem kultury, stanowi* signum specificum *chrystianizmu. Dzięki takiej właśnie swojej postawie — postawie* par excellence *uniwersalistycznej — wychodzi chrystianizm naprzeciw powracających z rozproszenia ludzi z całym zaufaniem w ich rozumną naturę i w płynące z niej poczucie odpowiedzialności za własny i cudzy los.*

Zaufanie to bywa nadużywane i zdradzane przez ludzi — i to jest ich tragedią, zresztą nie tylko osobistą. Na dłuższą metę zaufanie to jednak zwycięża, bo jest sprzymierzone w sposób najbardziej fundamentalny z rzeczywistością ludzką. We wszelkich konfliktach kulturowych zwycięża zresztą koniec końców z reguły ta strona, która usposobiona jest bardziej uniwersalistycznie. Świadczy o tym historia, choć można to równie łatwo wyrozumować a priori. *W każdym aktualnym stanie rzeczy tkwią bowiem* rationes seminales *przyszłości, decydujące o ostatecznym zwycięstwie. Tak jest i w dziejach, gdzie potencjalności te przemawiają niedwuznacznie za postawą tolerancyjną, postawą otwartą, postawą „wyciągniętej dłoni".*

Prawdziwy uniwersalizm musi mieć za podstawę zmysł prawdy i pewność wiary; a będąc uniwersalizmem miłości coraz lepiej stara się zrozumieć, właśnie mocą wiary i wszelkimi zasobami intelektu, człowieka-bliźniego i stara się oddać mu pełną sprawiedliwość. To nie jest wyjście ponad dogmaty, ale „wyjście ponad subiektywizm" — zauważa słusznie Maritain i konkluduje: „Żarliwe przywiązanie do prawdy nie zagraża zbrataniu międzyludzkiemu, ale przeciwnie, wspiera je, jeśli tylko jest w nim miłość" [1].

Już w pierwszym wieku swojego istnienia i rozwoju przekroczył Kościół barierę kultury hebrajskiej. Nie obyło się to bez wstrząsów i nieporozumień. Cóż mówić o przeciętnym człowieku owych czasów, gdy pierwszy Namiestnik Chrystusowy sam nie umiał zrazu uporać się z tym problemem (Dz. Ap. 10, 11—16).

Po sforsowaniu tej pierwszej bariery rozwijał się Kościół — jak wiadomo — przez długie wieki w łonie cywilizacji grecko-rzymskiej, która — dzięki niemu właśnie — wchłonęła kolejno cały szereg kultur narodowych i przerodziła się w to, co nazywamy „cywilizacją białego człowieka".

Z tej właśnie cywilizacji — rozprzęgającej się w naszych oczach zresztą nie od dziś — wyłania się zwolna kształt wspólnej, ogólnoświatowej konwencji życia publicznego, a w miarę jak się on krystalizuje — zjawia się problem jego chrztu.

Osobiste nasze zadanie w tym względzie sprowadza się tu chyba przede wszystkim do przemyślenia, na czym, najkonkretniej biorąc, polegać ma uniwersalność naszej własnej niepowtarzalnej osobowości, mająca uczynić nas — jako chrześcijan — bardziej atrakcyjnymi dla ludzi z zewnątrz Kościoła, stających dziś w całej różnorodności swoich postaw psychicznych i swoich sposobów wartościowania tuż na naszym progu.

Adam Rodziński

[1] Jacques Maritain, *Truth and Human Fellowship*, Princeton 1957; w/g przekładu M. H. — *Prawda i braterstwo*, „Znak" nr 50—51 (1958), s. 1016.

O WSPÓŁCZESNYCH POSTAWACH RELIGIJNYCH W POLSCE

JAN KŁYS

Jesteśmy krajem trzydziestomilionowym. W ogólnej liczbie ludności udział dzieci i młodzieży w wieku do lat 15 wynosi 35,3%. Tym samym liczebność zbiorowości ludzi zdolnych do samodzielnego myślenia i świadomego wyboru postaw światopoglądowych waha się w granicach 19,5 milionów osób. Jacy jesteśmy, co charakteryzuje tę anonimową zbiorowość?

Na sumę 19,5 milionów osób składa się około 9,1 miliona mężczyzn i 10,4 milonów kobiet. Na 100 mężczyzn przypada więc 115 kobiet, co statystycznie wskazuje na istnienie problemu osób samotnych, kobiet, którym życie odmawia szansy założenia własnej rodziny. W tej zbiorowości w małżeństwie żyje 11,6 milionów ludzi. Pozostałą sumę osób tworzy 3,3 miliona mężczyzn i 4,6 miliona kobiet. Razem 7,9 milionów ludzi pozbawionych obowiązków domowych. Oczywiście, jest tu i młodzież, niedojrzała jeszcze do małżeństwa, i ludzie dorośli, którzy z takich czy innych względów własnych rodzin dotąd nie założyli. Niemniej 40% rozpatrywanej przez nas zbiorowości stoi przed problemami życia rodzinnego.

Stosunek ludności wiejskiej do miejskiej analizowanych grup wieku układa się w proporcji 1:1. Podobnie zresztą struktura zawodowa. Na 14,1 milionów osób zawodowo czynnych, w rolnictwie i dziedzinach pokrewnych pracuje 7,2 miln., w przemyśle, budownictwie, transporcie i łączności — 4,4 miln., w handlu — 0,8 miln., w oświacie — 0,5 miln. i w służbie zdrowia — 0,3 miln. osób. Ludność zatrudniona w rolnictwie utrzymuje dodatkowo 4,1 miln., a ludność pracująca w zawodach pozarolniczych — 11,1 miln. osób. Ten układ wynika ze stosunkowo wczesnej emigracji młodzieży wiejskiej do miast, w poszukiwaniu chleba. Stwarza to dodatkowe społeczne problemy przystosowania,

nowych powiązań ze zmienionym środowiskiem, przemian kodeksu obyczajowego itd. Problemy te narzuca również niewątpliwa urbanizacja kraju.

Ostatnią wreszcie grupą cyfr, którą z dostępnej statystyki daje się odczytać, jest wykształcenie zbiorowości. Na 19,5 milionów osób, wykształcenie wyższe posiada około 250 tysięcy, czyli 1,2%. Pełne wykształcenie średnie, czy to zawodowe, czy ogólnokształcące, posiada około 10% zbiorowości, pełne podstawowe — około 38%. Reszta, to jest blisko połowa ludności, nie ukończyła nawet szkoły podstawowej. W liczbach bezwzględnych grupa ta odpowiada mniej więcej 9 milionom ludzi. Taka struktura wykształcenia nie jest bez znaczenia dla zajmowanych postaw światopoglądowych i z grubsza wyznacza dominantę bazy postaw religijnych w Polsce.

Nie prowadzimy oficjalnej statystyki wyznania, więc też liczbowe ujęcie przekroju światopoglądowego rozpatrywanej zbiorowości natrafia na poważne utrudnienia. Drogą eliminacji, przez wyłączenie z analizowanego zbioru osób związanych z ugrupowaniami o charakterze antyreligijnym, można przyjąć szacunkowo, że około 90% ludności reprezentuje postawy religijne, w tym przynajmniej 16 milionów — postawy wynikające z katolickiego poglądu na świat. Liczba ta dotyczy wyłącznie ludzi w wieku powyżej 16 lat, jako zdolnych do świadomego wyboru, a nie obejmuje 10,5 milionów dzieci, z natury rzeczy przyjmujących światopogląd rodziców. Jest to zresztą, jak sądzę, liczba pesymistycznie mała, niejako dolna granica szacunku stanu faktycznego. Mimo to przytoczone wielkości są dostatecznie duże, by warto było pokusić się o naszkicowanie charakterystyki postaw religijnych tej zbiorowości, postaw, których nie można uznać za margines ludzkiego i społecznego życia.

*

Naprzód uwaga metodologiczna — w zakresie zjawisk humanistycznych, zwłaszcza tego rzędu, co stosunek człowieka do Boga, żadna systematyka nie może sobie rościć pretensji do jednoznacznego zdefiniowania przedmiotu obserwacji, do stworzenia przedziałów, w których bez reszty i bez naciągania mieściłaby się rzeczywistość. Rzeczywistość religijna na pewno przekracza szufladki. Toteż charakteryzując postawy religijne tworzymy tylko pewien typ idealny, wektor, który nie będzie bez zastrzeżeń przystawał do konkretnego człowieka czy grup ludzkich. W płasz-

czyznach niestycznych rozciąga się nieuchwytna dziedzina ludzkiej psychiki i wymykające się wszelkim prawom działanie Łaski.

Jedną z najczęściej spotykanych postaw światopoglądowych jest religijność formalna. Określana ona bywa nazwą religijności masowej. Jest łatwa, nie wymaga wysiłku myślowego, ani tego napięcia psychicznego, jakie cechuje ideologie czynne. Zasadza się na ścisłym rozdzieleniu sfery świadczeń na rzecz Boga od reszty życia. Tu nie ma penetracji, wzajemnego przenikania się płaszczyzn. W jednym człowieku istnieje sformalizowana dziedzina kultu i zupełnie od niej niezależna, bogata codzienność. Reprezentant tej postawy wierzy w Boga, jest katolikiem, więc przyjmuje konwencję określonych świadczeń, której przestrzega, jeśli nie wymaga to od niego większego wysiłku. A czasem łatwiej się zdobędzie na wysiłek w zakresie kultu, niż na naruszenie integralności reszty. Wydaje się, że nawet niewiara nie stanowi tak szczelnej zasłony przed przenikaniem Boga w życie, jak sformalizowany katolicyzm. Dzieje się tak dlatego, że w religijności formalnej głód nadprzyrodzoności wyczerpuje się w kulcie i przestrzeganiu konwencji nakazów i zakazów, oczywiście poza dwoma przykazaniami miłości. Tych jednak albo się nie rozumie, albo nie chce przyjąć do wiadomości. Katolicy formalni chcieliby, żeby między Bogiem a nimi obowiązywała zasada wzajemnego nienaprzykrzania się sobie. Dlatego oni w pierwszym rzędzie są wrogami wszelkiej bigoterii i z tych względów skłonni są kwitować wszystko, co przekracza ich schemat, pogardliwym mianem dewocji. Wierzenia, światopogląd, dogmaty są poza dyskusją. Formalnie je uznają, merytorycznie się nimi nie interesują. Stąd w zasadzie ta dziedzina nie podlega krytyce. Co innego obyczajowość — o tej się mówi dość często i z ukrytą pretensją. Dekalog — owszem, przykazania kościelne — też, ale konsekwencje praktyczne, zwłaszcza w zakresie etyki małżeńskiej — te bulwersują. Chcieliby je zmienić, skłonni do uznania ich za księży wymysł. Na tym odcinku zarzuca się Kościołowi przestarzałe poglądy.

W świadomości wyznawców religijności formalnej panuje ostry dualizm — my i Kościół, jako zbiór księży, biskupów i kardynałów z papieżem na czele. Sądzę, że gdyby papież powiedział im na audiencji (tak jak podobno Pius XII pani ambasador Luce): „proszę państwa, ja też jestem katolikiem" — przyjęliby to z pewnym zdziwieniem. Kościół bowiem i katolicy to zakresy, które się nie pokrywają i są styczne tylko w sprawach kultu. Zresztą o Kościele nigdy się nie mówi w kategoriach nadprzyrodzonych. Kościół to raczej instytucja zawodowa, dominuje w nim pierwia-

stek ludzki i tylko ten się na codzień dostrzega. Stąd katolik formalny chętnie się włącza do rozmów o ludzkich akcesoriach Kościoła. Kapłaństwo — to również zawód, trochę swoisty, ale nie różniący się istotnie od zawodu inżyniera, lekarza czy nauczyciela. Intryguje w nim materialna strona zagadnienia i chyba tylko ona. Są jeszcze zakony, ale te rozpatruje się wyłącznie jako marginesy ludzkiego życia, jako zbiór ludzi wyobcowanych z uwagi na swoje patologiczne skłonności. Powołanie jest synonimem inności. Dlatego zawsze będzie szokować wybór stanu zakonnego przez kogoś, kto wydawał się całkiem normalny. Przytoczone aspekty światopoglądu formalistycznego są tylko ilustracją absolutnej przepaści, jaka dzieli nadprzyrodzoność od życia.

Wydaje się, że ten profil religijności jest bardzo rozpowszechniony. Nie wiąże się on ściśle ani z poziomem wykształcenia, ani ze strukturą zawodową, ani z zajmowaną pozycją społeczną. Może jest tylko bliższy ludziom dorosłym, tym, którzy wyrośli z okresu oszołomienia faktem rozumowania i dostrzegania problemów. Jest to na pewno religijność spokojna, zadowolona z siebie, absolutnie statyczna. Elementy kulturowe takiej religijności łatwo się przenoszą. Włączone zostają do kodeksu obyczajowego różnych grup i środowisk. Udział w niedzielnej mszy, z reguły w miastach zawarty w godzinach między 10 a 13, należy do dobrego tonu, tak jak udział w proszonym obiedzie. Bo też taka religijność ma dużo wspólnego z *savoir vivre'm,* tylko dla odmiany w stosunku do Boga. Kościół staje się terenem towarzyskich spotkań z dodatkową atrakcją w rodzaju rewii mody. Geneza tej religijności wywodzi się na ogół z tradycji, ze spuścizny wyniesionej z domu na podobieństwo spadku. Uświadomijmy sobie, że był w Polsce okres, w którym jawna niewiara była towarzyskim *faux pas!* Atrakcyjność tej religijności tkwi w absolutnej łatwiźnie. Ponadto obowiązuje w niej zasada przeciętności. Nie wychylać się — to chyba najważniejsze.

Drugą formą religijności, dość istotnie różniącą się od postawy formalnej, jest r e l i g i j n o ś ć s y m p l i c y s t y c z n a. Ta nie wyklucza osobistego zaangażowania. Nadaje mu tylko swoisty charakter. Religijność naiwna — czy raczej integrystyczna — bazuje na autorytetach z pominięciem wszelkiej krytycznej oceny i interpretacji. Jej pożywką są gotowe schematy, kompletne wzory osobowe. Niedostępna dla niej jest krytyczna adaptacja wzorów. Stąd typowym jej produktem jest klerykalizm, absurdalne wyolbrzymienie funkcji księży w Kościele i w życiu codziennym. Katolicy „integryści" są ciaśni i skrajnie nietolerancyjni. Wszystko, co przekracza gotowy schemat, jest dla nich wypaczeniem,

nowinkarstwem, budzi automatyczną wrogość. Wydaje się, że ze wszystkich zdań Ewangelii najmniej rozumieją to, które mówi, że „w domu Ojca Mego jest mieszkań wiele", a najbliższy im jest obraz Chrystusa wypędzającego kupców ze świątyni przy pomocy bicza. W zakresie moralności katolik taki cierpi obsesję seksualną. W rozluźnieniu obyczajów widzi przyczynę wszelkich nieszczęść. Wojna, kataklizmy, klęski żywiołowe — to dla niego zawsze kara Boża, i to kara za grzechy nieczyste.

Katolik taki nie rozróżnia złego czynu od osoby, która go popełnia. Stąd nie obca jest mu swego rodzaju nienawiść do bliźnich, którzy przekraczają schemat. Walka z grzechem utożsamia się mu z walką z grzeszącymi. Tych rad by zmieść z powierzchni ziemi. Jest zwolennikiem silnych środków. Sądzę, że inkwizycja odpowiadałaby mu duchowo całkowicie. Z tego też chyba klimatu wyrosła. Swoisty jest stosunek przedstawicieli tego profilu religijności do wszelkich faktów godzących w utarte schematy. Nie wierzą im, nieraz wbrew oczywistości. Z cnót teologicznych na pewno nie posiadają miłości. Jest coś niezwykle smutnego w tym, że postawa religijna tego rodzaju katolików, nawet działających w dobrej wierze, przeczy podstawowym cechom katolicyzmu. Religia miłości wyzwala w nich fanatyzm i nietolerancję. I tak pojmują służbę Bogu, który jest Miłością.

Religijność integrystyczna nie występuje na ogół w czystych formach. Jest bowiem zbyt niestrawna dla społeczeństwa. Mimo to poszczególne jej akcenty dochodzą do głosu w postawach wielu katolików. Warunkiem sprzyjającym jej istnieniu jest raczej niski poziom umysłowy. Wiąże się ona przede wszystkim ze starszym pokoleniem i raczej ze środowiskiem wiejskim, choć występuje także w środowiskach mieszczańskich, zwłaszcza małomiasteczkowych. Zresztą zagadnienie tolerancji należałoby przedyskutować we wszystkich środowiskach, nie wyłączając seminariów duchownych. Sytuacja, w której się znalazł Kościół katolicki w Polsce, sytuacja ostrego spięcia światopoglądów, wyzwala w pewnym sensie postawy nietolerancyjne w ramach reakcji obronnych i to dodatkowo zaostrza konflikt. Często zapominamy o mądrości życiowej i doświadczeniach duszpasterskich św. Franciszka Salezego, który w okresie nasilonych ekscesów Reformacji potrafił zauważyć, że „więcej łapie się much na łyżkę miodu, niż na beczkę octu". Aktualność tego zdania wymaga pewnych przemyśleń.

Typem religijności zupełnie „szczątkowej" jest religijność okolicznościowa. Są ludzie, którzy w zasadzie wierzą w Boga i nie zgłaszają zastrzeżeń wobec dogmatów. Przeżywają

natomiast konflikt w sferze kultu i moralności. Swoje kontakty z Panem Bogiem ograniczają zazwyczaj do udziału w Rezurekcji i Pasterce. Najprawdopodobniej przyciąga ich wówczas tradycja świąt i zewnętrzna oprawa nabożeństwa. Sami o sobie mówią, że są wierzący, lecz niepraktykujący. Są zwolennikami całkowitej indywidualizacji stosunku do Boga, pojętej zresztą jako praktyczny brak wszelkich styczności. Instytucja Kościoła jest dla nich nie do przyjęcia, jako wymysł ludzki. Żądają jednak Chrztu, pierwszej Komunii św., czasem ślubu, a już zawsze — katolickiego pogrzebu. Kodeks obyczajowy ich nie obowiązuje — są przecież indywidualistami. Generalnie nie przyjmują funkcji pośrednictwa Kościoła w stosunkach między Bogiem a ludźmi. Jest to religijność szczątkowa, religijność niekrępująca, pozostałość po wielkich konfliktach lub życiowym zobojętnieniu.

Ta forma religijności nie jest powszechna. Występuje jako margines w różnych środowiskach, przeważnie miejskich i wśród inteligencji. Jej tendencje rozwojowe idą bądź w kierunku niewiary, bądź powrotu do normalnej społeczności wiernych. Postawy te mogą być samoistne, lecz najczęściej ich genezy należy szukać w sytuacjach niedopuszczalnych z punktu widzenia Kościoła, w rozwodach, konkubinacie, wolnej miłości itd. Nie chcę upraszczać zagadnienia, lecz sytuacja psychologiczna, wiodąca do tego typu religijności, wydaje mi się oczywista. *Anima naturaliter christiana* nie wytrzymuje presji świadomego grzechu. Stwarza mu więc teoretyczną podbudowę i męczy się całe życie, by w nią skutecznie uwierzyć. Nieuczciwość intelektualna jest tu próbą wyjścia z sytuacji, próbą rozpaczliwą, próbą zachowania za wszelką cenę tych wartości, do których się nie ma prawa. Właśnie dlatego wszelki akt nietolerancji w stosunku do tej kategorii ludzi ma w sobie cechy szczególnie niesympatyczne i niekatolickie. Postawy religijności okolicznościowej niezmiernie rzadko powstają w wyniku krytycznej oceny swego światopoglądu. Ta bowiem z reguły zmierza do negacji lub afirmacji. Zatrzymanie się w połowie drogi jest obce postawom krytycznym.

Siłą rzeczywistą, twórczą katolicyzmu jest religijność z wyboru. Termin tu użyty nie oznacza genezy wiary, gdyż przedstawicielami tej formacji są i ci, którzy wiarę katolicką przejęli z domu rodzicielskiego, jak i ci, którzy do niej powrócili lub przyjęli ją w wyniku własnych poszukiwań. Wyróżnikiem tej religijności jest stosunek wynikania, jaki zachodzi między teoretyczną koncepcją wiary a konsekwencjami życia praktycznego. Katolik z wyboru orientuje całość rzeczywistości ku temu, co jest nadprzyrodzone. Jego religia obejmuje całość życia, jest drogo-

wskazem w każdej sytuacji, wzorcem prawdziwie powszechnym. Religijność z wyboru zakłada ustawiczne wybieranie według raz przyjętego systemu wartości. Stąd najwłaściwszą jej postawą jest rozwinięty krytycyzm. Rzutuje on naprzód na teorię światopoglądu. Bez względu na genezę swej wiary, katolik z wyboru wierzy dlatego, że uznaje racje rozumowe katolicyzmu, przynajmniej w sprawach fundamentalnych. Obce mu jest bezkrytyczne opowiedzenie się za światopoglądem niezrozumiałym i irracjonalnym. Toteż ceni sobie wiedzę religijną, stara się poznać treści wiary, buduje gmach teoretyczny związany prawami logicznej implikacji. On wie dlaczego uwierzył, i systematycznie usiłuje rozszerzyć rozumową podbudową religii. Drugim charakterystycznym aspektem tej postawy jest swoisty *sensus catholicus* — umiejętność dostrzeżenia ducha światopoglądu. Religia nie jest dla niego zakończonym schematem, ale podlega ustawicznym procesom twórczym. Jest dorobkiem rozwijającym się, wzbogacanym doświadczeniami i przemyśleniami wiernych. Jest konstrukcją, której prawa wynikają z założeń, ale w której mieści się wszystko, co nie godzi w fundamentalne przesłanki. Dlatego cechuje go uniwersalizm.

Katolicy z wyboru są zachłanni, lecz nie ciaśni. Chcą chrystianizacji współczesności, lecz nie sztampy. Są gotowi do skarbca katolicyzmu przyjąć wszystko, co nie wyklucza Boga, choćby o Nim wcale nie mówiło. Każdy element kulturowy jest dla nich do przyjęcia, jeśli można go tylko pogodzić z założeniami. Nie udaje się ich zrzucić na margines życia. W każdej sytuacji dostrzegają swą rolę, bo nastawiają się na szukanie tego, co wspólne, a nie tego, co różne. Stąd płynie ich głęboka tolerancja. Cenią integralność ludzkiej osoby i są przeciwnikami środków „bogatych".

Kościół katolicki jest ich Kościołem, czują się z nim związani, odpowiedzialni za jego losy i charakter. Chcą *sentire cum Ecclesia*, więc zwracają się ku liturgii. Nie lubią roli gapiów, domagają się współuczestnictwa w kulcie. Są realistami, doceniają znaczenie czynnika ludzkiego w organizmie nadprzyrodzonym. Nie kamuflują historii, dążą tylko do stworzenia klimatu dla przetworzenia osobowości w Kościele i w życiu. Obcy im jest formalizm, we wszystkim doszukują się treści, którą adaptują do aktualnych warunków. Nie znoszą ostentacji. Ich apostolstwo odznacza się życzliwością, dyskrecją, raczej przykładem i atmosferą niż słowem. Chcą żyć Bogiem na codzień.

Postawa religijności z wyboru niewątpliwie wymaga pewnego poziomu umysłowego, choć nie pokrywa się wcale z wykształceniem czy środowiskiem zawodowym. Wymaga nie tyle wiedzy, ile

mądrości, a tej nie daje automatycznie dyplom ukończenia wyższej uczelni. Spotyka się ją w środowiskach wiejskich i miejskich, u młodzieży i ludzi zaawansowanych wiekiem. Dorastają do niej wszyscy, którzy chcą poważnie potraktować swą religijność. Choćby nawet mieli kłopoty z czytaniem i pisaniem. Czy jest masowa? Nie wiem. Sądzę jednak, że wśród osób praktykujących częstą Komunię św. występuje dość licznie. Wydaje się również, że skłania się ku niej młoda inteligencja. Na pewno do tej formacji religijności należy przyszłość i ona zadecyduje ostatecznie o obliczu katolicyzmu w Polsce. Jest sympatyczna przez swą pełnię, konsekwencję, życzliwość i tolerancję. Jest cała nastawiona na Boga, a jednocześnie ogromnie humanistyczna, bliska współczesnemu człowiekowi, któremu daje równowagę. Przez swą koncentrację na Bogu zwraca człowieka ziemi i w niezrozumiały dla niewierzących sposób włącza go do współtworzenia rzeczywistości. To także należy do paradoksów katolicyzmu.

Przedstawione wyżej profile religijności w Polsce nie są układem statycznym. W życiu każdego człowieka poszczególne ich elementy krzyżują się, wymieniają i nakładają na siebie, najczęściej zresztą zupełnie nieświadomie. Niemniej wydaje się, że nad wypracowaniem właściwego typu religijności warto się potrudzić i chyba trzeba, by to zagadnienie znalazło się również w centrum uwagi duszpasterskiej. O profilach religijności trzeba mówić, należy okazywać ich dobre i złe cechy. Chcemy przecież, by katolicyzm stał się dla nas ideologią żywą i przetwarzającą, a nie konwencją obrzędowo-obyczajową. Nie jest nam również obojętne widzenie katolicyzmu przez niewierzących, widzenie, które nieodmiennie odbywa się przez pryzmat postaw samych katolików. Jeśli od nadchodzącego Soboru oczekujemy zapowiedzianej i upragnionej *accomodata renovatio*, to powinno się jej przygotować drogę i na naszym terenie.

*

Byłoby poważnym błędem, gdybyśmy front treści światopoglądowych w Polsce chcieli ująć wyłącznie w podziale dychotomicznym — na materializm i spirytualizm. To zawężone pole widzenia narzuca nam temperatura spięcia światopoglądów, a nie rzeczywisty układ. W niewielkiej liczebnie, ale ważnej i czynnej grupie inteligencji do głosu dochodzi trzecia postawa — agnostycyzm i indyferentyzm. W swej elitarnej formie wywodzi się ona z wartościowych tradycji filozoficznych, reprezentowanych np. przez reizm. Ta postawa najbardziej trafia do przekonania młodej in-

teligencji przez swą ścisłość i walory formalne. Trzeba tu bowiem przyznać, że język filozofii katolickiej, zwłaszcza metafizyki jest wielce udziwniony i stwarza poważne trudności semantyczne. Toteż trud przebrnięcia przez konwencję metafizyki powoduje nieraz zatrzymanie się w połowie drogi, na pozycjach niezdefiniowanych w ramach dychotomicznego podziału, pozycjach, które nie bez oporów nazwałem postawą agnostycyzmu. Nie jest to bowiem postawa człowieka rozkładającego bezradnie ręce przed nieznanym, lecz stanowisko wykluczające realność problematyki przekraczającej świat konkretów. Obawiam się, że ten typ zagadnień nurtujących inteligencję nie jest w praktyce duszpasterskiej dostatecznie opanowany, tak samo jak i konwencja reistycznego języka.

Dalsza grupa infiltracji dotyczy materialno-historycznej funkcji Kościoła, jako instytucji kierującej życiem religijnym katolicyzmu. Są one znacznie bardziej rozpowszechnione i wyzwalają gwałtowniejsze postawy emocjonalne od wszelkich teoretycznych przesłanek. Dzieje się tak dlatego, że ocena działalności praktycznej nie wymaga gruntownej podbudowy teoretycznej i zasadniczo jest dostępna wszystkim kategoriom wiernych. Należy sobie również uświadomić, że popularyzacja katolickiej nauki o Kościele nie miała dotychczas zbyt dużych tradycji w społeczeństwie polskim. Umiejętność rozróżnienia pierwiastka ludzkiego od sfery nadprzyrodzonej w żywym organizmie Kościoła, wymaga dużej kultury religijnej i nie jest bynajmniej powszechna. Stąd smutne dla katolicyzmu fakty historyczne wywołują społeczną reakcję zgorszenia i rezerwę do samej instytucji Kościoła oraz zawężają jej zakres do kleru wszelkich instancji. Jeśli dla licznej części wiernych bazą religijności jest autorytet księdza, łatwo zrozumieć, jak każda skaza na tym autorytecie godzi w zbudowany na nim światopogląd. Dotyczy to przede wszystkim środowisk wiejskich i małomiasteczkowych, które zwykły w swym duszpasterzu widzieć wzór osobowy i sprawdzian świętości Kościoła, a także wartości religii w ogóle. Z uwagi na tę sytuację wydaje mi się, że więcej dusz odchodzi od Boga przez zgorszenie, niż przez najbardziej przemyślną akcję zewnętrzną. Problemu zgorszenia nie można zresztą zawężać do duchowieństwa, bo przedmiotem tej postawy emocjonalnej są właściwie wszyscy praktykujący katolicy. Niemniej w przypadku duchowieństwa sprawa jest szczególnie wyeksponowana i najgorsze pociąga za sobą skutki. W tych środowiskach treści zgorszenia sprowadzają się do niezmiennego schematu: moralności seksualnej oraz chciwości i groszoróbstwa. Pewnie, że taki schemat nie grzeszy specjalnie oryginalnością

i z drobnymi zmianami znany jest historii Kościoła od dawna. Należałoby się jednak zastanowić, czy całokształt wychowania w seminariach duchownych dostatecznie uodparnia kleryków w tym zakresie i czy poseminaryjna opieka nad młodymi duchownymi jest w tej mierze dość wnikliwa. Zwrócił na to uwagę Jan XXIII w przemówieniu do rektorów seminariów duchownych. Nasuwa się również pytanie, czy regulamin duchowieństwa świeckiego nie powinien tej tematyki stawiać w centrum zainteresowania.

Duże spustoszenie w katolickim wzorcu osobowości czyni infiltracja obyczajowa. Na tym odcinku obserwujemy załamanie się społecznych wzorów osobowych i taką atmosferę, która niezależnie od wyznawanego światopoglądu musi budzić zaniepokojenie. Chodzi tu o przeerotyzowanie życia i zachwianie proporcji właściwych ludziom normalnym. Społeczny zakres tej problematyki jest bardzo szeroki. Przypominam, że blisko 8 milionów ludzi w Polsce nie ma tych spraw instytucjonalnie uporządkowanych, a do tego trzeba doliczyć spory odsetek osób żyjących w małżeństwie, którym jednak ta forma również nie bardzo wystarcza. Zjawisko nieporządku moralnego w zakresie życia płciowego wywodzi się z kilku źródeł. Po pierwsze wynika z przemian gospodarczych kraju i jest pochodną urbanizacji oraz niezwykle ożywionych migracji ludnościowych. Rozkład tradycyjnej więzi sąsiedztwa oraz tymczasowość i peryferyjność życia w hotelach robotniczych sprzyja przygodnym związkom i stępia rolę opinii publicznej. Produktywizacja kobiet i zmiana modelu oraz funkcji rodziny jest dodatkowym czynnikiem aktywizującym wszelkie kryzysy małżeńskie. Wprowadzenie rozwodów, ustawy o dopuszczalności usuwania ciąży, a także polityka populacyjna i szerokie propagowanie środków antykoncepcyjnych osłabia ryzyko przelotnych związków i zwiększa ich atrakcyjność. Emancypacja młodzieży i łatwość jej gospodarczego usamodzielniania się przyspiesza rozpoczęcie życia płciowego jeszcze w okresie dojrzewania. Organizacja masowego wypoczynku w postaci różnego rodzaju wczasów w pojedynkę, zdala od domu i sąsiedztwa, wyzwala postawy nieskrępowanego zaspakajania potrzeb płciowych w przypadkowych zespołach towarzyskich. Wreszcie przedziwna atmosfera erotyzmu, jaką przesycona jest część prasy, wytwarza sprzyjający klimat dla całkowitej swobody obyczajów. Krytyka tradycyjnych wzorców osobowych i katolickiej etyki płciowej, nie zastąpiona dotychczas żadną koncepcją pozytywną, spełnia niewątpliwie rolę destruktywną w dostatecznie skomplikowanej sytuacji obyczajowej. Wydaje się, że ten rodzaj infiltracji jest dla wszelkiej reli-

gijności najbardziej niebezpieczny. Bazuje on bowiem na naturalnych popędach ludzkich i jest w całym tego słowa znaczeniu — oddziaływaniem masowym. Z drugiej strony etyka jest tak nierozerwalnie sprzężona z katolickim światopoglądem, że naruszenie podstawowych jej praw musi spowodować rozerwanie stereotypu. Trudno tu doprawdy wskazać środki zaradcze. Sądzę, że oddziaływanie katolików w tym zakresie winno zmierzać ku umocnieniu więzi rodzinnej i wypracowaniu pozytywnych wzorów małżeństw nowoczesnych, postępowych, a przy tym wszystkim — czystych. Należałoby również lepiej dostosowywać środki oddziaływania do celu, który chce się osiągnąć. Ostatecznie celem doktryny katolickiej w zakresie spraw małżeńskich jest życie zgodne z naturą, a nie mnożenie się bez końca. Stąd, być może, większy odzew znalazłoby poważne omówienie aspektów katolickiej regulacji urodzin, niż operowanie przysłowiem, że jak Pan Bóg da dziecko, to da i na dziecko. Z przytoczonych danych statystycznych ludności utrzymywanej wynika niedwuznacznie, że Polsce na pewno jeszcze nie grozi nadmiar ludności, który by mógł zachwiać proporcję podziału dochodu narodowego. Nie jest to przecież równoznaczne z faktem, że w skali jednej rodziny każde nowe dziecko może stanowić problem istotnie trudny i wart rozwiązania. Ponadto odnoszę wrażenie, że ciężar przekonywania i propagowania katolickich wzorów „rodziny Bogiem silnej" bardziej jeszcze winien spoczywać na barkach katolików świeckich niż duchowieństwa. Mimo dużych doświadczeń duszpasterskich perspektywa ambony w sprawach rodzinnych wydaje mi się trochę za wąska. Dlatego na tym bądź co bądź podstawowym odcinku rola katolickiego laikatu jest olbrzymia i niezastąpiona.

*

Liturgia I niedzieli Wielkiego Postu przytacza wezwanie św. Pawła do Koryntian: „Oto teraz czas przyjemny. Oto teraz czas zbawienia". Słowa te stanowią motto okresu przedsoborowego, okresu, w którym cała społeczność wiernych przystępuje do rachunku sumienia. W warunkach polskich do narodowej refleksji przyłącza się dodatkowo aspekt Tysiąclecia. Trzebaby ten czas rzeczywiście wykorzystać dla pogłębienia i zaktualizowania nurtu życia wewnętrznego. Wykłady dla duchowieństwa, które w dniach od 23—25 sierpnia zgromadziły w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego około 600 księży z całej Polski, postawiły przed społeczeństwem problematykę XXI Soboru Powszechnego jako temat przemyśleń i kierunek orientacji katolickiej w kraju. Tym

sprawom ma być poświęcony specjalny cykl kazań w każdej parafii. Specjalne też zadanie przypadnie tu w udziale publicystyce katolickiej.

Metodologicznie należy przygotować klimat przedsoborowy przez zbliżenie wiernych do Kościoła. Trzeba im uświadomić ich udział w Kościele, jako Mistycznym Ciele Chrystusa, ich współodpowiedzialność za losy Kościoła, za jego świętość i wypełnianie misji dziejowej na całym świecie. Trzeba ich wreszcie uczulić na to, co w Kościele stanowi tajemnicę wiary, na integralny związek z Chrystusem. Analiza profilów religijności w Polsce wskazuje, że zagadnienie Kościoła nie jest wiernym dostatecznie znane i zasadniczo nie wchodzi w skład religijnych przeżyć. Kościół bowiem dla wielu katolików jest za bardzo instytucją historyczno-geograficzną, a za mało żywym organizmem nadprzyrodzonym. Stąd infiltracje oddalające Kościół od wiernych znajdują społeczny oddźwięk.

Druga sprawa — to udział wiernych w pracach Soboru. Odnosi się wrażenie, że w porównaniu z innymi krajami katolickimi, w Polsce mobilizacja wiernych wokół tematyki soborowej przebiega z pewnym opóźnieniem. Sądzę, że rezonans omówionych wykładów dla duchowieństwa pozwoli to opóźnienie nadrobić. Właściwa atmosfera przedsoborowa to przede wszystkim zorganizowana, społeczna modlitwa, jaką każda parafia, każde ogniwo katolicyzmu powinno wspierać owo historyczne i doniosłe przedsięwzięcie. Manifestacja społecznej troski o przebieg obrad soborowych, bardziej jeszcze wzmocni więź wiernych z Kościołem.

Jan Kłys

STEFAN WILKANOWICZ

Katolik współczesny? Kto to taki? Współczesny to znaczy po prostu dzisiejszy. Nie chodzi o ustalenie zasad szufladkowania ani o wyrokowanie, jaki lepszy: dawny czy współczesny. Chcę Czytelnikom przedłożyć serię spostrzeżeń i uwag dotyczących katolików żyjących dzisiaj w Polsce oraz postulatów odnoszących się do kierunków ich wychowywania. Nie będzie to oczywiście żadna całość, bo nie opiera się ona o nic gruntowniejszego niż własna intuicja (jeśli nie fantazja). Czy wobec tego warto publikować

coś takiego? Chyba jednak tak. Jeśli się nie dysponuje naukową wiedzą, a czas nagli i nie można czekać, to trzeba ryzykować intuicyjne syntezy jako pierwsze hipotezy robocze, a przynajmniej jako czynniki powodujące gruntowniejsze badania. Rzucam więc garść elementów do takiej syntezy. Oby jej żywot był jak najkrótszy.

*

Mówiąc i pisząc o polskim katolicyzmie najczęściej operuje się bardzo niejasnymi i ogólnikowymi przeciwstawieniami: formacja tradycyjna — nowoczesna, starzy — młodzi, postawa zamknięta — otwarta, fideizm i sentymentalizm — intelektualizm itp. Coś te przeciwstawienia mówią, ale bardzo niewiele. Na pewno przecież nie można sprowadzić polskiego społeczeństwa katolickiego do dwu tylko typów, czy dwu postaw. Zwłaszcza, że przy opisywaniu owej nowoczesnej postawy otwartej stwierdzenia często mieszają się z przypuszczeniami i postulatami.

Trzeba więc posunąć się o krok dalej. Oto próba opisu najbardziej rozpowszechnionych formacji, typów katolicyzmu polskiego:

1. **Typ tradycyjno-wiejski.** Występuje w zwartych społecznościach wiejskich. Cechuje go duże przywiązanie do Kościoła (wielka rola księży), tradycjonalizm (utożsamienie religii z pewnymi jej formami), fideizm, związek katolicyzmu z polskością.

2. **Typ robotniczo-ludowy.** Charakterystyczny przede wszystkim dla Górnego Śląska. Jest to przekształcony typ tradycyjno-wiejski. Przekształcanie to dokonało się w szczególnych warunkach: względnie powolne uprzemysłowienie, walka narodowo-klasowa z Niemcami, intensywna praca religijno-społeczna w dość rozwiniętych formach organizacyjnych. W stosunku do typu tradycyjno-wiejskiego jest bardziej rozwinięty społecznie, chyba nieco głębszy od strony religijnej, bardziej odporny na destruktywne działanie przemian społecznych.

3. **Typ staroliberalny.** Charakterystyczny dla starszego pokolenia inteligencji (częściej mieszczańskiej), ukształtowanego w atmosferze pozytywizmu i modernizmu. Dość często spotyka się tu antyklerykalizm. W istocie rzeczy formacja intelektualna rozpowszechniona w tym typie bliższa jest jakiegoś deizmu niż katolicyzmu; czasami jednak występuje skrajny fideizm, będący czysto uczuciowym przezwyciężeniem pozytywizmu i scjentyzmu.

4. Typ narodowo-polityczny. Ukształtowany pod silniejszym lub słabszym wpływem ideologii narodowo-demokratycznej w jej różnych wydaniach. Charakteryzuje się powiązaniem religii z określoną koncepcją państwa i życia społecznego. Często nieświadomie, półświadomie lub nawet świadomie religię w praktyce traktuje się tu utylitarnie (jako spoiwo społeczne i czynnik wychowawczo-moralizatorski), a nie jako wartość transcendentną i nadrzędną. Tu najsilniej chyba wybija się związek katolicyzmu z polskością (często z podporządkowaniem w praktyce katolicyzmu polskości). W tym typie najłatwiej może o tendencję do administracyjnego rozkrzewiania wiary (wskutek zblokowania religii ze sprawami państwowymi; także tradycje antysemickie). Rozpowszechniony najbardziej wśród inteligencji i drobnomieszczaństwa.

5. Typ konserwatywno-religijny. W przybliżeniu można go uznać za ziemiańską odmianę typu tradycyjno-wiejskiego choć częstą także wśród mieszczaństwa. Występują w nim tradycje pracy społecznej typu filantropijno-paternalistycznego, skojarzone z tradycjonalizmem religijnym i konserwatyzmem społecznym. Może najczęściej spotyka się w tym typie głębszą kulturę religijną, występującą w oprawie salonowo-klasycznego typu wykształcenia.

6. „Nowa fala". Coś, co bardzo trudno określić i nazwać. Cechują ją napewno dość niejasne sympatie do katolicyzmu przy pewnym dystansie w stosunku do przyjętych form życia religijnego. Intelektualnie bliska deizmu lub w każdym razie dość okrojonego światopoglądu katolickiego. Występuje w niej wyraźna postawa antydogmatyczna, „rewizjonistyczna". U jednostek bardziej wyrobionych religijnie znacznie łatwiej o głębsze zrozumienie istoty Boga niż Kościoła. W dziedzinie poglądów społecznych bliska bardzo mglistego, „idealnego" socjalizmu, wykazująca zaś sporą niechęć i rezerwę w stosunku do bieżących problemów polityczno-społecznych.

We wszystkich typach — z wyjątkiem „nowej fali" i może częściowo typu staroliberalnego — występuje na ogół silny i żywy kult Maryjny. We wszystkich też (znowu najmniej w „nowej fali") występuje dość silny patriotyzm, który niekiedy przybiera mesjanistyczne nastawienie. Wszystkie również — poza „nową falą" — są przesiąknięte sentymentalizmem. Ta ostatnia jest zaś gwałtownie antysentymentalna i antymesjanistyczna. Trzeba przy tym zaznaczyć, że tylko ta ostatnia — płynna jeszcze i nieukształtowana — ilościowo się rozwija. Stan posiadania pozostałych szyb-

ciej lub wolniej się kurczy — starsi wymierają, młodsi zmieniają się pod wpływem odmiennych warunków. Prawdopodobnie granice między typami zacierają się. Wszystkie typy cechuje niedowład intelektualny, częsty jest też niedorozwój charakteru.

Jaką wartość ma taka typologia? Jest to bardzo uproszczony obraz. Uproszczony jest zaś przede wszystkim dlatego, że zupełnie nie uwzględnia różnic regionalnych — a wiadomo przecież, jak one są wielkie. Ponadto charakterystyki te odnoszą się do postaw masowych, przeciętnych. Stąd też nie przedstawiają się zbyt optymistycznie, raczej pokazują negatywne strony tych typów. W każdym z nich istnieją jednostki i środowiska, w których zasadnicze słabości czy wypaczenia religijności zostały przezwyciężone, oraz istnieje niezaprzeczalne zaangażowanie w życie religijne. Mimo to istnieją oczywiście różnice między tymi środowiskami. Gdybym sam miał się zaklasyfikować do jakiegoś typu, to wybrałbym niewątpliwie „nową falę", choć nie mam skłonności do deizmu, a „niejasne sympatie" do katolicyzmu na pewno mi nie wystarczają. Ale jestem „antydogmatykiem" w pewnym tego słowa znaczeniu, bo z trudem znoszę apodyktyczną, bezmyślną metodę wykładu (choćby zawierał on tylko te prawdy, które budzą mój największy entuzjazm). Faktem jest także, że pewne formy kultu są dla mnie „martwe", zupełnie jałowe, a czasem budzące wyraźną niechęć. Cenię wartość tradycji i dlatego zawsze bardziej mi się podoba tworzenie nowych dobrych niż konserwowanie nienajlepszych.

*

Następny krok to próba rozeznania się w obecnej sytuacji intelektualnej i społecznej.

Nie jest ona bynajmniej łatwa do odczytania. Najbardziej rzuca nam się w oczy wybijany na pierwszy plan nurt racjonalistyczno-scjentystyczny, starający się trafić do przyzwyczajeń i zainteresowań ludzi formowanych przez nauki matematyczno-przyrodnicze. Ale jednocześnie trudno nie zauważyć renesansu irracjonalizmu związanego z rozmaitymi formami egzystencjalizmu, nie tylko jednak z egzystencjalizmem. Irracjonalizm rodzi się dość spontanicznie z poczucia ograniczoności i niewystarczalności scjentyzmu. Czy stoimy więc przed okresem panowania irracjonalizmu? Trudno na to pytanie odpowiedzieć, w każdym razie nie można tego nurtu lekceważyć.

Równolegle w życiu społecznym zaobserwować można płynność, duże tempo zmian, czasami daleko nawet posuniętą dezintegrację,

będącą m. in. paradoksalnym wynikiem uniformistycznych tendencji cechujących współczesną sytuację cywilizacyjną. Odbija się to na psychice człowieka — stąd poczucie niepewności, niestałości, samotności, jakiegoś zagubienia w życiu.

Wszystko to trzeba wziąć pod uwagę, jeśli się chce formułować postulaty wychowawcze. Bo przecież wychowanie musi być dostosowane do okoliczności, tzn. do mentalności ludzi, których się chce wychowywać, do sytuacji, w jakiej się znajdują. Rozpoznanie tych okoliczności jest punktem wyjścia, celem — rozwinięcie zastanych wartości i przezwyciężenie zastanych słabości i braków.

Na wstępie trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie: na co chcemy położyć największy nacisk — na intelekt, wolę czy uczucie? Czy mamy skorzystać z fali irracjonalizmu (moda na egzystencjalizm już wprawdzie minęła lub mija, ale nienazywane postawy egzystencjalistyczne trwają), która mogłaby być skutecznym środkiem przeciwko schematyzmowi i uniformizacji życia? Na to pytanie odpowiadam: nie! To znaczy można z niej skorzystać tylko jako z czynnika uzupełniającego, pomocniczego — w takim stopniu, w jakim może być odtrutką na intelektualny schematyzm i doktrynerstwo. Zadaniem numer jeden dla polskich katolików musi pozostać (jeśli się założy, że było) formowanie intelektu i kształcenie charakteru. Braki w tej dziedzinie są największe i najgroźniejsze — dla wszystkich chyba typów katolicyzmu polskiego.

Spróbujmy sobie jednak jakoś wyobrazić ten „ideał naszych czasów". Do jakiego znanego nam „modelu" ma się on zbliżać najbardziej: może np. do dominikańskiego czy jezuickiego? Jeśli już operować modelami formacji zakonnych, to opowiedziałbym się za franciszkańskim, chociaż właśnie nie jest on intelektualny. Spróbuję tę intuicję uzasadnić.

Po pierwsze największą, najbardziej krzyczącą potrzebą społeczną jest praktyczna miłość bliźniego — jaskrawo bezinteresowna, codzienna, apolityczna, powszechna. To jest coś, co przywraca zaufanie i radość życia, usuwa osamotnienie, pozwala szerzej oddychać — co skurczonych i zabarykadowanych przywraca społeczeństwu. To przy tym argument najsilniejszy i ostatni — dla wątpiących, rozczarowanych, alergicznie uczulonych na wykłady, pewniki i doktryny. To także skuteczna odtrutka na „intelektualizm" — kulturę katolicką bez Boga i bez życiowych konsekwencji — oraz „zaangażowanie" — taktyczne gierki urastające do rangi apostolstwa i misji.

Po drugie dosyć jest rozpowszechnione sentymentalne spłycenie miłości bliźniego, a także często spotyka się zanik zmysłu

społecznego związany z zanikiem organizacji społeczno-charytatywnych; istnieje więc pilna potrzeba przezwyciężenia tego braku, który grozi niebezpiecznym zdeformowaniem osobowości i poważnymi konsekwencjami społecznymi. Po trzecie Polak samym intelektem nie wyżyje, musi mieć jakieś zahaczenie o stronę uczuciową. Istnieją u nas duże tradycje pracy charytatywnej, społecznej i patriotycznej; można do nich nawiązywać budząc rezonans u starszego pokolenia, wykorzystując je jako czynnik wychowawczy w stosunku do młodzieży.

Po tych uwagach może jednak powstać wątpliwość, czy są szanse na realne pogłębienie intelektualne polskich katolików i czy w ogóle jest to takie konieczne? Jednak jest konieczne. Wszelkie osobiste obserwacje, listy do redakcji, ankiety i doświadczenie duszpasterzy wskazują na dosyć niebezpieczną sytuację: poziom wiedzy religijnej jest bardzo niski i raczej się dalej obniża. Można przypuszczać, że poważna część, jeśli nie znaczna większość, przywiązanych do religii i Kościoła ludzi to tylko pół- lub ćwierćkatolicy, jeśli chodzi o zrozumienie religii i Kościoła. Jak długo ci ćwierćkatolicy wytrwają w wierze? Można się tylko pocieszać tym, że na wiedzę jest zapotrzebowanie, że ludzie rozumieją swoje braki. Notuje się duże zainteresowanie filozofią i teologią, w ogóle zagadnieniami światopoglądowymi: słuchacze i czytelnicy są, byle tylko wiedzę podawać w odpowiedni sposób (poważny, rzeczowy i aktualny, językiem zrozumiałym dla ogółu).

Zamykam więc tę pierwszą garść uwag wnioskiem: potrzebny jest wysiłek dwu-, a właściwie trójkierunkowy: nacisk na gruntowną i rzetelną wiedzę, twarda szkoła charakteru, a jednocześnie wysunięcie na pierwszy plan jak najbardziej praktycznej, codziennej, osobistej (tzn. osoba w stosunku do osoby, a nie do abstrakcyjnej ludzkości) miłości bliźniego. Ta miłość ma być czynnikiem wiodącym, wiedza zaś powinna być traktowana nie tylko jako czynnik rozwoju osobistego, ale także, a nawet przede wszystkim jako coś, co powinniśmy mieć dla zaspokojenia intelektualnych potrzeb bliźnich.

Cóż jednak możemy powiedzieć o samej postawie intelektualnej? Jaka ona powinna być, aby nie być czymś sztucznie doczepionym do owej miłości bliźniego? Nie trzeba uzasadniać, że chodzi o postawę samodzielną, krytyczną i praktyczną, o docenianie codziennych szczegółów, a nie tylko ogólnych idei. Jeśli jednak ma ona być zharmonizowana z duchem radosnej afirmacji wszelkiego dobra i wszelkiej prawdy (a taka była chyba postawa św. Franciszka), to musi być przede wszystkim u n i w e r s a l i s t y c z n a.

*

Chyba nie warto rozwodzić się nad truizmami. Przyjmuję bez bliższych wyjaśnień tezę, że w dzisiejszym świecie żadna ciasnota, żadne ograniczenie się do takich lub innych form (wszystko jedno, czy „tradycyjnych" czy „nowoczesnych") nie ma żadnych szans. Tak zwana przez socjologów gęstość stosunków społecznych jest po prostu zbyt duża, aby mogły trwać szczelne przegrody między warstwami, klasami, zawodami, środowiskami czy rodzinami. Postawa „otwarta" jest obowiązująca i jedynie życiowa — a zadaniem wychowania jest uczyć wartościowania i wybierania zewsząd tego, co danej osobie czy środowisku jest do rozwoju potrzebne.

Katolik współczesny ma być więc otwarty na wszelkie wartości, skądkolwiek by pochodziły. Ale trzeba przekroczyć ten ogólnik i spróbować bliżej określić kierunki, na które tenże katolik ma nastawiać swoje anteny.

*

Kościół Powszechny i „zagraniczne nowinki". W tych dwóch nazwach jest spory ładunek uczuciowy i niebłaha różnica postaw. Wrośnięcie w społeczność chrześcijańską wszystkich ludów i wszystkich czasów albo grymas nieufności i półświadomej pogardy. Otwarcie się na Kościół Powszechny to nie tylko płytki zabieg mający na celu pobudzenie solidarności i współczucia. Chodzi tu także o zwykłe korzystanie z dorobku osiągnięć i doświadczeń innych społeczeństw katolickich. Ale chodzi jeszcze o coś bodaj najważniejszego. Ma to związek z Soborem Powszechnym.

„Co można zrobić w Kościele, aby bez zmiany Jego istoty ułatwić powrót odłączonym braciom?" To niewinne pytanie, będące hasłem prac soborowych, zelektryzowało świat chrześcijański i uruchomiło siły, których istnienia może nawet nie podejrzewano. Pytanie to bowiem jest właściwie pytaniem o istotę Kościoła, o to, co jest w Nim niezmienne i konieczne, a co tylko historyczne, przemijalne. I nie chodzi tu tylko o to, czy teologowie znajdą jakieś zręczniejsze formuły na wyrażenie prawdy o Kościele. Może ważniejsze jest to, czy ta prawda o Kościele jest praktykowana, czy w rozwiązywaniu codziennych problemów nie następuje owo swoiste zafałszowanie polegające na czepianiu się szczegółów i przypadkowych form, a zapominaniu o istocie rzeczy. Kościół, a nawet może całe chrześcijaństwo wchodzi w okres Wielkich Rekolekcji, które mają się zakończyć rachunkiem sumienia z grzechów przeciwko Kościołowi czy przeciwko istocie chrześcijań-

stwa. Od udziału w tych rekolekcjach żadnemu społeczeństwu katolickiemu nie wolno się uchylić i nie jest to wcale ważne, ilu mamy wśród nas odłączonych braci.

Jest oczywiste, że mamy je przeprowadzić u siebie, ale jest to prawie niewykonalne bez łączności z całym Kościołem, bez ustawicznych konfrontacji i dialogów.

*

Chrześcijańskie wartości „pogańskie", tzn. chrześcijańskie z istoty, a będące dziełem niechrześcijan, to też okazja do rozwijania uniwersalistycznej postawy. Ileż to razy podejrzliwie traktuje się idee, instytucje czy dzieła — tylko dlatego, że powstały nie u nas. Bardzo wtedy łatwo o zmarnowanie możliwości, albo nawet i o fałsz, zdradę prawdy, a w konsekwencji zgorszenie po jednej i po drugiej stronie. Ale to nie wszystko. Postawa otwarta ma wszelkie wartości, skądkolwiek by pochodziły, jest także warunkiem apostolstwa, warunkiem dobrego wpływu na drugich. Nie tylko dlatego, że dla podjęcia dialogu trzeba mieć coś wspólnego, jakieś wspólne uznanie czegoś. Nie przemienia się człowieka przez samo niszczenie w nim zła, tylko przez rozwijanie dobra — bo zło nie jest czymś samoistnym, jest tylko brakiem dobra. A rozwijanie musi być rozwijaniem czegoś, musi się opierać na tym, co już jest.

Ta reguła jest ogólnie ważna, lekceważenie jej prowadzi bardzo często do nihilizmu (każdy z nas miał okazję się o tym przekonać), a w najlepszym wypadku do owych podejrzanych nawróceń, którym towarzyszy mglisty cień zdrady, albo które polegają jedynie na wyparciu jednego fanatyzmu przez drugi. Cechą nawrócenia jest bowiem szczere przejście do wyższego i bardziej uniwersalnego dobra, a negatywistycznie rozumiana „walka ze złem" do nawrócenia nie prowadzi.

*

Nacjonalizmu nie przezwycięża się kosmopolityzmem, tzn. jego totalną negacją — bo ta rodzi właśnie nihilizm — lecz wartością prawdziwą, tzn. patriotyzmem. Tradycjonalizm nie da się przezwyciężyć przez odrzucenie tradycji, lecz przeciwnie — przez zrozumienie i uznanie jej prawdziwej wartości. Cóż to jest bowiem tradycjonalizm? Paradoksalne określenie: tradycjonalista to ten, który uznaje, że to, co było 50 i 100 lat temu, jest lepsze od tego, co jest dzisiaj, i od tego, co było 200, 500 czy 1000 lat temu. To

odrzucenie przeszłości dawniejszej jest oczywiście nieświadome, bo tradycjonalista po prostu jej nie zna, utożsamia niedawne i nie zawsze najlepsze tradycje z całą historią. Jeśli się ma kulturę historyczną, nie sposób być tradycjonalistą. Bo wchłonęło się już porcję zbawiennego „relatywizmu", który uczy odróżniać istotę rzeczy od chwilowej formy, w jakiej się ona przejawia — i unaocznia przy tym ustawiczną zmienność tej formy. Historia uczy, że warunkiem utrzymania tradycji, a przede wszystkim warunkiem jej wychowawczej skuteczności jest jej ciągłe przetwarzanie.

To przetwarzanie jest też warunkiem ciągłości i bogactwa kultury. Otwarcie się na dorobek własnej tradycji jest jedną z cech uniwersalizmu. Istnieje bowiem ciasnota tradycjonalizmu, ale także ciasnota „nowoczesności" — konformizm w stosunku do chwilowej mody, który zastępuje otwarcie się na realizowane czy też nawet na przeczuwane dopiero wartości przyszłości.

Czy młode pokolenie nie przeżywa swoistego „wykorzenienia" z historii? Wydaje się, że nastąpiło nieomal zerwanie łączności kulturalnej między pokoleniami. Ma to swoje konsekwencje wychowawcze, ma też groźne konsekwencje społeczne: to jedna z przyczyn dezintegracji. Wróćmy na chwilę do zarysowanej poprzednio typologii polskiego katolicyzmu. Zadanie, które przed nami stoi: zaszczepić „nowej fali" wybrane, prawdziwe wartości wytworzone w innych typach katolicyzmu. Nie jest to wcale łatwe, bo sytuacja się zmieniła i zmienili się ludzie. Mechaniczne przenoszenie nic nie daje, czasami gorszy lub śmieszy. Liczy się tylko udana adaptacja, albo właściwie nowa, twórcza realizacja. Tylko ona naprawdę wychowuje a zarazem stwarza nić porozumienia pomiędzy typami i pokoleniami.

*

Postawa uniwersalistyczna domaga się otwarcia umysłu na jeszcze jedną parę pozornych przeciwieństw: rozum i tajemnicę. To znaczy na dorobek ludzkiej myśli i na tajemnicę Boga, tajemnicę Jego nieobliczalnej i nieuchwytnej, a jednak wyraźnej działalności.

Posłużę się przykładem. Jak wiadomo, wędruje obecnie po Polsce kopia cudownego obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Z wędrówką tą związane są uroczystości w poszczególnych parafiach, nabożeństwa, nauki, adoracje. Są to więc szczególne misje. Co ludzie o tym mówią? Różnie. Przytaczam przykłady dwóch skrajnych stanowisk. Pierwsze to entuzjazm, egzaltacja, przypisywanie temu nawiedzeniu rangi epokowego wydarzenia w dziejach

Kościoła w Polsce. A z drugiej strony pewni ludzie się gorszą albo są dziwnie zażenowani, kiedy o tym mówią. Że to przejaw sentymentalizmu religijnego, relikt minionej epoki. A ponadto — czy przypadkiem w tej swoistej, egzaltowanej atmosferze, która towarzyszy wędrówce obrazu, kult Maryi nie odrywa się od swego teologicznego zaplecza?

Można się nie entuzjazmować taką formą pracy duszpasterskiej. Można i trzeba zachować krytycyzm, trzeba oceniać metody tej pracy także w oparciu o prawa socjologii i psychologii. Ale nie można zapominać, że w tych sprawach nigdy nie dosięgniemy „dna" i że tu szczególnie trzeba się liczyć z nieobliczalnym działaniem Boga.

Można by zapytać: a cóż w tym dziwnego? Czy Bóg nie może udzielać swej Łaski kiedy i jak chce? I czy Mu do tego jest potrzebna wędrówka obrazu? Na pewno nie jest Mu potrzebna. Ale czy nie może z nią związać swoich Łask?

Bóg może na pewno kogoś uzdrowić bez pomocy żadnego symbolu czy materialnego pośrednika, a jednak wybrał pewne źródełko w Lourdes. Bóg chyba lubi działać w sposób, który nam się nieraz wydaje taki jakiś archaiczno-dziecinno-naiwny: dzieci, źródełko, objawienia... A weźmy na warsztat treść ostatnich maryjnych objawień. Poza jednym tajemniczym zdaniem („Jam jest Niepokalane Poczęcie") nic nowego w nich nie ma, wszystko dobrze znane i nawet zbanalizowane, tylko że się nie bardzo pamięta i przestrzega. A jednak traktujemy te objawienia bardzo poważnie i nieraz czujemy się upokorzeni, gdy mimo woli wpadniemy w ciasnotę, która ogranicza — bezskutecznie na szczęście — inwencję i samodzielność Boga. Jeśli więc widzimy, czy przeczuwamy, że w pewnej ludzkiej „formie" czy „metodzie" kryje się treść daleko ją przekraczająca, to nie odrzucajmy treści wraz z formą. *Nullum argumentum contra factos.* Nie bądźmy od Boga mądrzejsi.

Otwarcie się na rozum i tajemnicę to pełny krytycyzm, tępienie płycizny, troska o rzetelność intelektualną i racjonalne uzasadnienie wszystkich działań, a jednocześnie czujność na wymykające się nam działanie Boga, wyczucie Jego absolutnej transcendencji.

Wyczucie transcendencji Boga i transcendencji religii to dalsza cecha postulowanej postawy współczesnego katolika. Jest to dziś szczególnie ważne z różnych powodów. Najpierw konieczność przezwyciężenia szkodliwego wpływu narodowo-demokratycznej ideologii, w której zblokowana została religia z określoną —

*

i ostrożnie mówiąc — tylko połowicznie chrześcijańską koncepcją państwa i życia społecznego oraz z zupełnie nieaktualnym programem politycznym. To zblokowanie jest niesłuszne z zasady, prowadzi bowiem albo do teokracji, albo do bizantynizmu w takiej lub innej wersji. W dzisiejszej sytuacji jest ono szczególnie szkodliwe, bo naraża Kościół na niepotrzebne ataki, a z drugiej strony jest dla wielu przedstawicieli „nowej fali" wręcz gorszące. Młode pokolenie jest nawet uczulone na takie lub inne „upolitycznienie" religii, widzi w tym jej zafałszowanie. Chciałoby, aby religia zaspokoiła jego dojmujący głód jakiejś czystości, będącej zaprzeczeniem wszelkiego koniunkturalizmu, będącej zupełną bezinteresownością. W tym miejscu oczywiście pytanie: a obrona słusznych uprawnień? Czy Kościół może tylko nadstawiać kolejno policzki? Uznaje się oczywiście prawo do obrony, ale jeśli ta obrona ma dać w wyniku upodobnienie się do przeciwnika — w sensie przesunięcia akcentu na doczesne środki obrony — to może już lepsze straty niż taka swoista laicyzacja religii.

W tej postawie najlepszych przedstawicieli „nowej fali" jest trochę uproszczonego idealizmu, jest nawet trochę urazów, ale w istocie rzeczy jest to postawa słuszna.

Konieczność przezwyciężenia narodowo-politycznych tendencji w katolicyzmie polskim nie oznacza negacji jakichkolwiek wartości w tym typie katolicyzmu. Przede wszystkim trzeba tu docenić zasługi historyczne: wyjście z zakrystii, poczucie odpowiedzialności za sprawy publiczne, troska o kształtowanie życia społecznego. Pewne wnioski wysnuwane z nauki chrześcijańskiej mogły być jednostronne czy wręcz fałszywe, ale należy uznać wartości zawarte w zasadniczej postawie czy działalności poszczególnych ludzi. Te wartości są jak najbardziej ważne i dziś, nawet trzeba powiedzieć, że nam ich nadal brakuje. Tylko program i metody muszą być inne, bo inna jest sytuacja, a poza tym najstaranniej trzeba przestrzegać rozróżnienia: co się mówi i robi w imieniu Kościoła, a co tylko w swoim własnym.

*

Jednym z bardzo częstych braków polskich katolików, występującym we wszystkich typach formacji religijnej, jest dezintegracja wiary. U jednych jest ona po prostu brakiem wiedzy — wiedza religijna jest fragmentaryczna i przypadkowa, nie na poziomie ogólnego czy zawodowego wykształcenia — u innych wynika z mniej lub więcej świadomego wyboru tych lub innych elementów nauki Kościoła. Zdarza się bardzo często, że ktoś uzna-

je się za katolika i czuje się członkiem Kościoła, ale np. nie uznaje i nie przestrzega katolickiej nauki o małżeństwie albo nie wierzy w piekło. Nie zawsze jest to związane z jakimś buntem w stosunku do niełatwych wymagań; uważa się po prostu, że w tych lub owych zagadnieniach nauka Kościoła jest przestarzała i z czasem ulegnie zmianie, a dopóki to nie nastąpi, można dla własnego użytku wprowadzić odpowiednie poprawki na swoją rękę. U podłoża tej drugiej postawy leży często pomieszanie istotnych i przypadkowych elementów nauki chrześcijańskiej, wynikające z niedoskonałości nauczania; często też brak wiedzy, a ściślej mówiąc, brak *sensus catholicus*. Innymi słowy brak zrozumienia całości, budowy światopoglądu katolickiego, zasad, które stanowią jego wiązania.

Jeżeli za te główne zasady wiążące uznamy transcendencję Boga, Boskość Chrystusa oraz nieodzowność Kościoła, to dokonywuje się chyba u młodego pokolenia katolików znamienne przesunięcie akcentu: pogłębia się zrozumienie transcendencji Boga, słabnie poczucie potrzeby Kościoła, maleje zrozumienie jego sensu.

Być może przyczyną jest nierzadki niestety, słaby związek wiary z objawieniem. Wydaje się to paradoksalne, ale występuje; po prostu wiara ma tu charakter deistyczny.

Jak temu zaradzić? Nie wystarczy ogólny postulat intensyfikacji i podniesienia poziomu nauczania religii. Trzeba chyba dokonać jakiegoś, być może czasowego, przegrupowania materiału, wysunąć na plan pierwszy to, co najszybciej doprowadzi do owego widzenia całościowego spraw wiary i pozwoli najłatwiej uchwycić istotę chrześcijaństwa, istotę życia chrześcijańskiego.

Wydaje mi się, że na plan pierwszy powinna być wysunięta nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa. Od razu małe zastrzeżenie: nazwa ta brzmi dla ucha współczesnego człowieka bardzo dziwacznie i wywołuje ciąg pejoratywnych skojarzeń. Dlatego też należałoby jej nawet unikać, jeżeli się nie da stworzyć lepszej (zdaję sobie sprawę, że nie jest to łatwe). Ale treść tej nauki jest chyba bardzo atrakcyjna i szczególnie potrzebna. Przede wszystkim wprowadza od razu w istotę rzeczy — związek chrześcijanina z Chrystusem. Pozwala zarazem zrozumieć istotę i sens Kościoła jako społeczności nadprzyrodzonej. Człowieka osamotnionego, cierpiącego na wewnętrzną dezintegrację, włącza w społeczność nadprzyrodzoną, namacalnie pokazuje jego związki z Bogiem i innymi ludźmi, określa odpowiedzialność, otwiera perspektywy nadziei, plastycznie pokazuje sens życia. Zwraca zarazem człowieka społeczeństwu, bo przez pokazanie najgłębszej współzależności ludzi kształtuje jednocześnie postawę społeczną.

Pozwala dostrzegać konstrukcję światopoglądu chrześcijańskiego, gdyż jest jego ośrodkiem: umiejscawia kult Maryi i świętych, nadaje im sens. I wreszcie, sprzyja kształtowaniu się postawy uniwersalistycznej bez zamazywania istoty religii: pokazuje bowiem możliwość przynależności do Kościoła poza jego widzialną organizacją, a jednocześnie uwydatnia głęboką różnicę sytuacji pomiędzy ludźmi do niego należącymi a od niego oddzielonymi. Postawa chrystocentryczna jest zarazem głęboko uniwersalistyczna.

*

Dla większości chyba dzisiejszych młodych ludzi tolerancja w dziedzinie światopoglądu jest czymś naturalnym, zrozumiałym samo przez się. Nietolerancja uznawana jest automatycznie za przejaw skrajnej ciasnoty albo nieuczciwej „polityki" i oceniana negatywnie w trybie doraźnym i dosadnym — bez poczucia obowiązku uzasadnienia tej oceny. Być może wystarczyłoby zarejestrować ten fakt z zadowoleniem i poprzestać na tym — trochę to już nudne stale tę sprawę wałkować. Ale ten brak uzasadnienia trochę niepokoi. Co to takiego ta spontaniczna postawa? Czy zawsze jest to ta sama postawa i taka sama tolerancja? Spróbujmy bliżej się jej przyjrzeć.

Wcale często ludzie odnoszą się wyrozumiale do poglądów swoich bliźnich, ponieważ w ogóle nie uważają poglądów za coś ważnego: albo dlatego, że to nigdy ostatecznie nie wiadomo jak jest naprawdę, albo dlatego, że poglądy to tylko listki figowe osłaniające interesy. Taka indyferentystyczna tolerancja może w praktyce nawet nieźle jakiś czas funkcjonować, ale nie trudno zauważyć, że prowadzi do konsekwencji dość nihilistycznych, które ostatecznie i ją samą muszą podciąć.

Istnieją ludzie, którzy sądzą, że w wieloświatopoglądowym społeczeństwie tolerancja jest po prostu mniejszym złem. Oczywiście, byłoby znacznie lepiej, gdyby społeczeństwo było światopoglądowo ujednolicone, bo to dużo mniej kłopotów i tarć społecznych, dużo wyższa sprawność działania; ale skoro tak nie jest, to już lepiej się tolerować niż wyrzynać. Taki pogląd wydaje się bardzo rozsądny, ale... co będzie, gdy ktoś oceni, że uda się przeprowadzić nie całkiem dobrowolne ujednolicenie bez wielkich wstrząsów społecznych? Czy zrezygnuje z takiej decyzji?

Rzetelna i prawdziwie skuteczna tolerancja musi się opierać o głębsze fundamenty. Po pierwsze o zrozumienie wartości osoby, która przekracza społeczeństwo i jest w stosunku do niego

celem, a nie środkiem, choć nie może się bez społeczeństwa rozwijać i jest mu w pewnym zakresie poddana. Po drugie o zrozumienie, że wolność jest niezbędnym warunkiem rozwoju człowieka i jako taka jest naszym cennym wspólnym dobrem. Znaczy to, że często trzeba mieć cierpliwość w stosunku do jakiegoś zła społecznego, jeżeli środki użyte do jego szybkiego wyplenienia prowadziłyby do zbyt dużego ograniczenia sfery wolności, czyli w dalszych konsekwencjach do jeszcze większego zła w postaci degeneracji i demoralizacji społecznej.

Tak pojęta tolerancja jest warunkiem apostolstwa i prawdziwego wychowania, bo jest w niej bardzo dziś wysoko ceniona wartość — szacunek dla człowieka i jego przekonań.

*

W kraju o dużej większości katolickiej brak czynników, które by pobudzały kształtowanie się postawy misyjnej. Tymczasem każdy kraj jest w jakiś sposób krajem misyjnym. W Polsce terenami misyjnymi są masy pół-, ćwierć- czy niby-katolików formalnie z Kościołem związanych, w rzeczywistości dość od niego dalekich. Może to i najtrudniejsza sytuacja, bo brak granic i konturów, łatwo się łudzić widokiem tłumów.

Środowiska wyraźnych i aktywnych ateistów przez swoje działanie pobudzają do myślenia, ale wywołują także ważną pokusę: upodobnienia się do nich w metodach walki światopoglądowej. Okoliczności znakomicie ułatwiają nieraz założenie u ateistów tylko złej woli i powzięcie przekonania, że wszelki wysiłek apostolski jest tu zgoła nie na miejscu. Założenie tragiczne w swoich konsekwencjach, zamykające wszelkie perspektywy, w istocie negujące naturę człowieka, a w każdym razie ignorujące bardzo skomplikowaną rzeczywistość społeczną. Przy takim założeniu łatwo o swoistą laicyzację działania: traktowanie ateistów tylko jako przeciwników; sprowadzenie walki duchowej do mniej lub więcej zręcznego używania doczesnych środków obronnych, skądinąd uprawnionych.

Bez wyrobienia głębszej apostolskiej postawy u polskich katolików nie widzę przyszłości przed Kościołem w Polsce.

*

Nietrudno spostrzec, że zalewa nas powrotna fala indywidualizmu. Może jeszcze najmniej ulega jej starsze lub średnie pokole-

nie, mające mocniejsze tradycje pracy społecznej, politycznej czy też walki zbrojnej z okupantem. Skłonni jesteśmy dość liberalnie patrzeć na tę falę: wydaje się, że indywidualizm to jakaś odtrutka na konformizm, w naszych czasach bardziej odrażający. Ale w istocie rzeczy to niezbyt skuteczne lekarstwo — na dłuższą metę — i to lekarstwo bardzo szkodliwe, bo atakujące solidarność i poczucie odpowiedzialności. I rzeczywiście brakuje nam sprawności brania odpowiedzialności oraz rozumnego zaangażowania.

To ostatnie słowo ma reputację dość wątpliwą i znaczenie niezbyt jasne. Czasami angażować się znaczy jedynie firmować coś, udzielać swego poparcia bez aktywnego udziału i rzeczywistego wpływu. To może być uzasadnione (choć na pewno ideałem nie jest), jeśli firmowanie wynika z afirmowania wartości rzeczywiście istniejących w akcji czy dziele, któremu się udziela poparcia.

Innym razem zaangażowanie oznacza rzeczywisty udział w jakimś zinstytucjonalizowanym działaniu. Ten ostatni wypadek występuje może najczęściej.

W przeważającej większości wypadków sens zaangażowania nie wychodzi poza te dwa wypadki. I dlatego wielu sądzi, że nie angażując się w jakąś instytucję mogą pozostać „niezaangażowani", czyli mogą żyć życiem ściśle prywatnym.

Tymczasem nic nie zwalnia od troski o innych ludzi, wszystko jedno, zorganizowanych czy niezorganizowanych. Nie jest ważne, jak nazwiemy działanie z tej troski płynące; nie musi się ono nazywać zaangażowaniem, byle było. Czyli, innymi słowy, byle była postawa zainteresowania i gotowości pomocy, wyczulenie na potrzeby otoczenia. I to jest w najgłębszym i podstawowym znaczeniu postawa społeczna. Jeżeli ona jest, mniej są ważne środki, którymi się posługuje, i mniej jest ważny nawet brak organizacyjnych form, w których mogłaby się przejawiać. Może się ona wyrażać na różne sposoby: od udziału w organizacjach masowych do współpracy w dziedzinie utrzymania porządku na klatce schodowej własnego domu. Kto wie czy nie od tego ostatniego należy zacząć wychowanie społecznej i obywatelskiej postawy współczesnych katolików.

*

I wreszcie ostatni postulat, dość zapewne zaskakujący. Uważam, że współczesny katolik powinien się dopracować postawy „surrealistycznej". Cóż to znaczy? Dla wyjaśnienia trzeba zacząć od pieca.

Przed dzisiejszym człowiekiem coraz częściej staje problem wytrzymałości psychicznej na tempo życia, tempo przemian. Jak się do niego dostosować? Jak wytworzyć umiejętność opanowywania każdej nowej sytuacji, jak zadomowić się w tym tak bardzo niestabilnym świecie?

Często ludzie nie bardzo sobie z tym radzą: męczą się psychicznie, nie potrafią zrozumieć rzeczywistości. Zwykły zdrowy rozsądek zawodzi, narasta poczucie absurdu: „nie jestem ja na tyle szalonym, żebym w Dzisiejszych Czasach co mniemał albo i nie mniemał" — pisał już dawno Gombrowicz w *Trans-Atlantyku*.

Napięcie musi zostać rozładowane, trzeba stworzyć dystans w stosunku do sytuacji, ułatwić człowiekowi spojrzenie na to wszystko z innej pozycji. Na pomoc przychodzi tu najpierw zwykłe poczucie humoru. Ono odpręża i uelastycznia naszą postawę, zabezpiecza przed wpadnięciem w ślepą koleinę myślową. Zmysł paradoksu ułatwia zrozumienie rzeczy niezrozumiałych dla zwykłego rozsądku, pokazuje zawiłość, nieoczekiwaność, oryginalność i nielogiczność ludzkiej myśli. Ucisk psychiczny zamienia na proste zdziwienie.

Czy zresztą należy brać ten świat tak bardzo na serio? Jeżeli się spojrzy na niego z teologicznej perspektywy, to wszystko, co się na nim dzieje, jest wprawdzie bardzo ważne, ale w gruncie rzeczy nie tak bardzo. Przygodność, tymczasowość wszystkiego przestaje być taka groźna: świat jest niestabilny z założenia, a stabilizować należy się w innym wymiarze, który też otwiera inne nadzieje.

*

Tyle na razie myśli o współczesnych katolikach. Większa część z nich dotyka sprawy rozwoju umysłów, nic się prawie nie mówi (przynajmniej wprost) o kształceniu charakterów. Wychowanie w bardziej codziennym, węższym znaczeniu czeka jeszcze na swoją kolejkę.

Na zakończenie trzeba chyba wrócić jeszcze raz do wstępu.

Niektórzy twierdzą, że filozofia wzięła się z braku informacji; jest to spostrzeżenie genialne i wcale nie tak złośliwe, jak na pierwszy rzut oka wygląda. Nie przesądzając jednak sprawy pochodzenia filozofii, można spokojnie stwierdzić, że powyższe rozważania wzięły się na pewno z braku dokładniejszych informacji o katolikach współczesnych. Czy zaprezentowana tu „filozofia" na coś się w praktyce przyda, czy przyczyni się do wypracowania czegoś solidniejszego? Czas pokaże.

Stefan Wilkanowicz

HANNA SZCZYPIŃSKA

Refleksje Stefana Wilkanowicza na temat formacji współczesnego katolika, przedstawione jako intuicyjne syntezy i hipotezy robocze, dotyczą analizy zastanej sytuacji w tej dziedzinie, a także formułują pewne postulaty na przyszłość. Autor zastrzega się, że podana przez niego charakterystyka typów nie jest pełna. Istotnie, dopełnianie tych charakterystyk to dłuższe i pasjonujące zajęcie — można by napisać całą książkę.

Pierwsze moje uwagi dotyczą typu tradycyjno-wiejskiego. Wydaje się, że jego cechy (i dodatnie, i ujemne) na długą metę są nie do utrzymania. Wobec przetasowań społecznych i zarysowującej się jedno- lub raczej dwuklasowości, typ ten będzie się rozpadał. Prawdopodobnie długo jeszcze zachowają się zewnętrzne formy obyczajowości, tradycyjne formy praktyk: sumy, procesje, pielgrzymki... Wewnętrzne jednak, dodatnie ich oddziaływanie na formowanie się życia wewnętrznego tej grupy coraz bardziej jałowieje. Nie chcę tu negować znaczenia podanych praktyk dla formowania wewnętrznego człowieka, mają one jednak charakter bardziej „corocznych nawróceń" (pielgrzymki, misje) niż charakter trwałego wpływu na życie codzienne rodziny czy jednostki. Obecność na sumie prawie zobowiązuje do obecności w gospodzie z wyszynkiem wódki. Niejednokrotnie pielgrzymkę podejmuje się po to, żeby odbyć spowiedź z zadźgania kogoś nożem, po czym zaczyna się „*da capo*" w najbliższą sobotę. Nie chodzi tu o naiwny żal, że istnieje zło wśród wierzących, ale o uwidocznienie zachwiania wartości tego typu, często uważanego za masowy, trwały i jak najbardziej dodatni. Na jego masowości też nie można wiele budować. Liczne opracowania pokazują całkowity i natychmiastowy zanik praktyk religijnych u jednostek i nawet grup społecznych, wywodzących się ze środowiska wiejskiego z chwilą aklimatyzacji poza dotychczasowym kręgiem bytowania.

Procesy te będą postępować i wskazują na kruchość dodatnich cech opisywanego powyżej typu. Słaba sieć parafii wiejskich (np. diecezja płocka — parafie w odległości 14—20 kilometrów) i mała ilość duchowieństwa powodują trudność dotarcia do wiernych — w takich warunkach nie ma mowy o nauczaniu poza niedzielnym kazaniem, o osobistym wpływie duszpasterskim, o systematycznym nauczaniu dzieci. Położenie nacisku na nauczanie dzieci przez rodziców w domu nie może dać na razie dużych wyników, ponieważ wojenne, a tym bardziej powojenne pokolenie rodziców — wszędzie, a nie tylko na wsi — nie ma dostatecznej wiedzy religijnej. Parafia wiejska, duża liczebnie i terytorialnie, obsługiwana

najczęściej przez dwóch tylko księży, często wykazuje atrofię wiedzy religijnej i życia łaską. Istnieje jednak i tam zapotrzebowanie na autentyczną wiedzę religijną o życiu wewnętrznym. Ambona i konfesjonał nie wystarczają. Posłuch dawany np. świadkom Jehowy bywa wyrazem głębszych tęsknot religijnych.

Istnieją wprawdzie „parafie rodziny" o silnym poczuciu wspólnoty i wielkim osobistym wpływie proboszcza-ojca, który czasami dosłownie zastępuje młodym ojca, powaśnionym sędziego, który żeniąc, chrzcząc i grzebiąc pokolenia kształtuje życie codzienne i całą kulturę swojej społeczności.

Ale ilość takich parafii zmniejsza się, m. in. wskutek wpływu migracji i uprzemysłowienia. Przy opisie typu tradycyjno-wiejskiego zaczęłam mówić o parafii. To zagadnienie występować będzie i przy innych typach omawianych przez Wilkanowicza. Pojawiło się ono między innymi dlatego, że wszystkim wymienionym typom brak poczucia społeczności, w ogóle zrozumienia istoty Kościoła, dogmatu Ciała Mistycznego. Mamy na pewno poczucie osobistego powołania „do wierzenia", indywidualnie cenimy sobie łaskę wiary czy nawrócenia, ale jesteśmy jakoś „bez przydziału", w praktyce nie czujemy się związani z mniejszą społecznością jednostek, która nas tej wiary nauczyła, z którą razem tworzymy Kościół widzialny. W tym właśnie miejscu natrafiamy na zagadnienie parafii, owej społeczności, której winniśmy być jakoś wróceni.

Tradycje typu robotniczo-ludowego są mi mniej znane. Jeśli dotyczą one Śląska, są na pewno prawdziwe i poza dziedziną życia religijnego mają jeszcze podłoże patriotyczne. Natomiast wywodzące się ze wsi w pierwszym pokoleniu środowiska robotnicze, ukształtowane w okresie międzywojennym, chyba minimalnie podlegają wpływom wiary, zwłaszcza na terenach b. zaboru rosyjskiego. Może powodował to brak katolickich organizacji środowiskowych, któremu nie umiała zaradzić Akcja Katolicka.

Wydaje się, że w piętnastoleciu powojennym sytuacja — prawem parodoksu — uległa poprawie. Pomogło temu nowe rozwarstwienie społeczne. Ludzie zapełniający kościoły Muranowa, Woli czy Ochoty to nie proletariusze w dziewiętnastowiecznym tego słowa znaczeniu, ale ekspedienci, tramwajarze, technicy i pracownicy fizyczni, lekarze, inżynierowie (pierwsze pokolenie, które w jakimś znaczeniu można nazwać inteligenckim), urzędnicy, nauczyciele itp. W naszym obecnym pojęciu są to po prostu „pracownicy". Jaka jest religijność tych ludzi? Nie obejmuje jej żaden z typów opisanych przez Wilkanowicza. Jest to grupa ujednolicona przez warunki, chociaż zróżnicowana psychicznie przez

różne tradycje i różne rodzaje pracy. Z niej wywodzą się w dużej części ankietowani kilka lat temu studenci, którzy w 80% przyznawali się do wiary w Boga. Jeśli Śląsk wytworzył obyczajowość narodowo-religijną, to ta warstwa, charakterystyczna dla miast w obyczajowości i w pojęciach etycznych, jest pewnego rodzaju zlepkiem przeróżnych reliktów dawnych warstw chłopstwa, mieszczaństwa małomiasteczkowego czy inteligencko-drobnomieszczańskiego. Czy praktykuje? Tak. Ale nie jest to praktykowanie bardzo świadome. Jest to warstwa bardzo szeroka, nie dysponująca żadnymi formami organizacji. Jedyną formą wspólnoty dla tych ludzi pozostaje nadal parafia. Czy parafia zaspokaja ich „zapotrzebowanie" na życie religijne? Prawdę mówiąc, przez nich samych traktowana jest jak „miejsce obsługi do udzielania sakramentów".

Przyczyn tego szukać należy chyba daleko w historii, w tych czasach kiedy nastąpił podział administracyjny wiernych i podział terytorialny na biskupstwa i parafie. Wobec form życia dawnych gmin chrześcijańskich podziały te usztywniły parafię, przywiązały ją do miejsca, a duszpasterza do spokojnej administracji. W średniowieczu kościół, w szczególności katedra, był domem i obroną wiernych, dziś katedry są najbardziej martwymi kościołami miast. Także wielki kościół parafialny odstręcza wiernych, np. na korzyść kaplic zakonnych. Uroczystości parafialne czy mnogość nabożeństw nie są w stanie tej obcości przełamać. I chyba szukać zbliżenia trzeba na innej drodze. Nie płyną z tego oczywiście wnioski o potrzebie zniesienia terytorialnych podziałów czy funkcji administracyjnych, chociaż nacisk przyszłych potrzeb może i w tej dziedzinie spowodować daleko idące reformy. Chodzi raczej o przywrócenie form jakiejś wspólnoty w kościele, o wzmożenie poczucia, że zbawiamy się także społecznie.

Typ katolika, który powyżej opisałam usiłuje ratować swoje życie wiary na innej drodze. Czasami będzie to spontaniczna działalność charytatywna, czasami jakaś grupa oparta na wspólnocie zainteresowań, która daje poczucie wzajemnego oparcia. Rzecz ciekawa — zbliżanie się ludzi nie pokrywa się z podziałami stanowymi (tj. podziałem parafialnym na mężczyzn, kobiety zamężne, dziewczęta itd.) Nawet na nabożeństwa czy rekolekcje „stanowe" mniej chętnie się uczęszcza. Niesie to za sobą wyraźną już potrzebę duszpasterstwa grupowego, a być może w przyszłości potrzebę wspólnot czy parafii powstałych na innej zasadzie niż podział terytorialny. Niesie to za sobą potrzebę daleko idącej zmiany metod duszpasterskich.

Trzy następne typy skłonna bym była traktować jako gatunki

zamierające, chociaż ich przedstawiciele żyją wśród nas. Dotyczy to przede wszystkim typu staroliberalnego. Typ narodowo-polityczny wykazuje jeszcze pewną żywotność, i to głównie w postaci najmłodszych przedstawicieli pokolenia powstaniowego i partyzanckiego, należących rzadziej do jego odłamu drobnomieszczańskiego, częściej do inteligencko-ziemiańskiego. Wprawdzie nadal jeszcze w religii dostrzega się tam przede wszystkim jej implikacje i aspekty społeczno-polityczne, ale zmniejszyło się jej podporządkowanie celom patriotyczno-politycznym. Zyskuje ona powoli jakąś rangę nadrzędną, głównie dzięki zachodzącym zmianom w hierarchii wartości i w samym pojęciu patriotyzmu. Zmiany te są na ogół dodatnie, ale mimo to zasadniczą cechą tej formacji jest niedouczenie religijne przy sporych ambicjach intelektualnych. Praktyki religijne nadal zaś są uważane za dość wstydliwe.

Jedną z zasadniczych cech „nowej fali" wydaje mi się dezintegracja. I to nie ta zewnętrzna, dotycząca warunków i stosunków ze światem, ale nade wszystko wewnętrzna, źródło pierwszej. Wśród młodego pokolenia nowej fali występuje to w sposób nader swoisty. W dziedzinie etyki egzystencjalne wyczekiwanie na rozwiązania sytuacyjne łączy się z przyznawaniem się do katolickich norm etycznych. W dziedzinie percepji kultury wszystko podlega wchłonięciu bez umiejętności selekcji czy oceny rangi zdarzeń; twórczość przejmuje cechy niejednolicie ukształtowanego człowieka. O tym pokoleniu, a raczej do niego pisane były ostatnie artykuły J. Woźniakowskiego o kulturze masowej. Nowa fala praktykuje, boi się jednak jakichkolwiek apriorycznych sądów w odniesieniu do intelektualnych podstaw wiary i nie jest przekonana o wygaśnięciu starego sporu wiary z wiedzą. Uważa siebie zresztą za reprezentantkę katolicyzmu otwartego, który jednakże w tym wydaniu zdaje się być bliski relatywizmowi.

Zajmę się jeszcze innymi brakami wymienianymi także przez Wilkanowicza, które dotyczą głównie nowej fali. Zasadnicza słabość — to brak zrozumienia nadprzyrodzoności i łaski, a wyraźne przecenianie działalności naturalnej człowieka. Ten brak może właśnie powoduje opisywaną dezintegrację i relatywizm. Ignorowanie łaski Boga, nawet przy poczuciu transcendencji, pociąga za sobą powstawanie wątpliwości w stosunku do prawd zasadniczych: wcielenia, odkupienia, sensu śmierci, celowości działania. Wiara schodzi do rzędu operatywnej pomocy praktycznej, zwłaszcza w dziedzinie etyki. Brak Chrystocentryczności w życiu religijnym, a co za tym idzie brak postawy ewangelicznej, tak charakterystyczny na naszym terenie, jest już nie do pomyślenia

wśród przodujących zagranicznych środowisk katolickich. Nie chodzi tu oczywiście o samą znajomość Ewangelii ani nawet o formy przejawiania się ewangelicznej postawy. Na Zachodzie wyraża się ona w swoistym praktykowaniu czynnej miłości bliźniego. Być może, wystarczyłaby rozumna akceptacja wszystkich codziennych trudności — w duchu naśladowania Chrystusa. Istotny jest jednak brak szerzej rozpowszechnionego zwyczaju wczytywania się w Ewangelię, stałego konfrontowania własnego postępowania z tym uniwersalnym wzorem, jakim jest Chrystus.

Tragiczniej sprawa przedstawia się z poczuciem przynależności do Kościoła, właściwie do Ciała Mistycznego. W tym trzeba wzrastać. Nauczanie i formowanie katolików w Europie zachodniej przebiega inaczej niż u nas. Oni żyją w swoistej diasporze wśród dość obcego już świata. Nauczanie to jest budowaniem całości światopoglądu na nowo — w związku z życiem własnej społeczności religijnej — Chrystusa dosięga się poprzez udział w życiu tej właśnie społeczności, życiu skoncentrowanym wokół liturgii i sakramentów.

Nasz indywidualizm (odtrutka na konformizm) zakłada inną postawę, może tę właśnie sentymentalną. Liturgię, życie łaską sprowadzamy często do rzędu przepisów. Dezintegracja jest jedną z konsekwencji takiej postawy. Ale ten „zachodni" typ ma też swoiste słabości. Przy całej misyjności brak mu właściwie nerwu apologetycznego. U nas przeciwnie, jest zapotrzebowanie na apologetów każdego formatu. Tam gdzie 90% ochrzczonych przyznaje się do jakiejś wiary, której nie umie bronić przed sobą, nie wystarczy przedstawić Kościół i powiedzieć: jeśli chcesz, wstąp lub odejdź. Postawa apologetyczna jest także ważnym czynnikiem. Dotyczy to także metod pracy duszpasterskiej i ambony. Przypomina się tutaj sławne zdanie z książki B. Marshalla, że trudniej jest nawrócić chrześcijan niż pogan.

Zostawiła, na koniec cechę „franciszkańską". Podkreślić trzeba, że „postawa franciszkańska" w życiu nie ma oznaczać naśladowania wzorów zakonnych przez świeckich.

Różne reguły zakonne wychowały zastępy świętych i zbawionych w Kościele, ale nie mogą uniemożliwić — i nie uniemożliwiają zresztą — poszukiwań nowych wzorów. Może najbliższe celu są niektóre środowiska katolików francuskich, usiłujących żyć w przenikniętej poczuciem wspólnoty grupie społecznej, konfrontować życie codzienne z Ewangelią metodą *rrévision de vie*, która jest przeglądem całego życia, swoistym rachunkiem sumienia według pozytywnych postanowień czy zadań.

Jeszcze jedna cecha znaleźć się winna w tym spisie postulatów, i to nie błaha.

Mówiąc o pełnieniu praktyk religijnych używałam cały czas słowa „praktykowanie". Słowo to w jego utartym, potocznym rozumieniu zupełnie nie oddaje istoty rzeczy, przybiera bowiem zabarwienie formalistyczne. Nie praktykuje się, ale żyje życiem liturgii.

Odrodzenie liturgiczne doznało u nas zahamowania. Trudno się temu dziwić, skoro i duchowni nieraz traktują liturgię jako jedną ze swych funkcji, nie jako centrum życia własnego i wiernych. To nie jest zadanie do spełnienia ani przepisana liczba sakramentów koniecznych do zbawienia. Tym się żyje albo nie. A jeśli się żyje, odpada postawa indywidualnych nawyków i wstydów.

Tyle uwag podanych w skrótach myślowych, a więc grzeszących uproszczeniem. Wolno jednak zaufać swoistej cnocie surrealizmu u czytelnika.

Hanna Szczypińska

JULIUSZ ESKA

Wydaje mi się, że każde z aktywnych środowisk katolickich w Polsce wysuwając dezyderaty pod adresem „polskiego katolika" wychodzi przeważnie z jakiegoś jednego, naczelnego dla każdego z tych środowisk punktu. Dla jednych będzie to polska tradycja religijna, dla innych najbardziej „awangardowe nowinki" zagraniczne, dla jeszcze innych naczelne dzisiaj tendencje Kościoła powszechnego, ale w wydaniu już „uznanym i przyjętym" lub dla odmiany problemy stawiane przez nową sytuację społeczną Polski. Każdy ma tu swoją rację, i to niezbitą. Tyle, że rzeczywistość jest chyba bardziej skomplikowana i stawia bardziej złożone wymagania.

Dlatego szukając przesłanek do hipotezy: „czym powinien charakteryzować się współczesny polski katolik", przeprowadziłbym kilka równoległych rozumowań wychodzących z kilku różnych punktów. Spróbuję uzasadnić, dlaczego takie właśnie punkty wybrałem i przykładowo tylko przedstawić niektóre wnioski, do jakich wychodzące z tych punktów rozumowanie może prowadzić.

KATOLICYZM WSPÓŁCZESNY

Nie chodzi mi w tym wypadku o branie na warsztat wszystkich możliwych eksperymentów, jakie przeprowadzają, i rozwiązań, do jakich doszły różne środowiska katolickie. Jeśli każde z tych doświadczeń weźmiemy osobno, to wówczas żadne z nich nie kwalifikuje się do mechanicznego przeniesienia na nasz teren. Chodzi tu o główne tendencje Kościoła i społeczności katolickiej, charakterystyczne dla naszych czasów. Dlaczego? Otóż wydaje mi się, że konkretnie rzecz biorąc nie istnieje żaden ponadczasowy ideał katolika. Kościół ma swój własny „czas wewnętrzny", czas własnej dojrzałości, który mierzy etapy jego rozwoju. Ów „czas wewnętrzny" obejmuje przynajmniej dwie wielkie grupy procesów: rozwój świadomości chrześcijańskiej, zarówno w zakresie teologii, jak w zakresie społecznego upowszechnienia tej świadomości (wzrost dojrzałości szerokich mas wiernych) oraz przemiany — które też są chyba jakimś rozwojem — w świecie „praktyki" (formy obecności katolików w świecie, przemiany liturgii, przemiany w zakresie form osobistego życia religijnego, które wszystkie są ze sobą związane i wszystkie są wykładnikami epoki). I jeśli prawdą jest, że Kościół stanowi społeczność nie tylko mistyczną i że osobista droga tak katolika, jak i poszczególnych grup i środowisk katolickich realizuje się poprzez żywy udział w tej społeczności, to wówczas być katolikiem np. w XVI w. to jest to samo, ale zarazem to nie jest to samo; inne są wymagania stawiane świadomości, inne konkretne problemy stawia realizacja życia chrześcijańskiego w świecie, a nawet w pewnym sensie inaczej bywa pojmowana, inaczej przedstawia się sfera wewnętrzna człowieka, w której ma on dokonać harmonijnego połączenia swego „ja", otaczającego świata i transcendentnej prawdy. Myślę, że ten „czas wewnętrzny" Kościoła jest też jakąś drogą łaski i że katolik, a w szczególności określona społeczność katolicka, nie może się od niego bezkarnie izolować.

Patrząc na zagadnienie z drugiej strony, ów czas wewnętrzny Kościoła pozostaje w ścisłym związku z drogami rozwoju świata, jest związany z jego aktualnymi potrzebami duchowymi i religijnymi, jest sposobem „dopasowywania" religii do potrzeb i sytuacji aktualnie żyjących ludzi. Z tego punktu widzenia związek z „czasem wewnętrznym" Kościoła jest w życiu człowieka czy grupy warunkiem harmonii tego, co katolickie, z tym, co ogólnoludzkie (w jego aktualnym historycznym wyrazie), a więc warunkiem prawidłowego rozwoju wewnętrznego katolika i skuteczności jego katolickiego wkładu w życie.

Próba określenia charakterystycznych cech współczesnego katolicyzmu stanowiłaby osobny temat. Chciałbym tu tylko wymienić kilka cech, które zdają się być „kierunkowymi" rozwoju Kościoła w chwili obecnej.

W dziedzinie świadomości chrześcijańskiej będzie to jakaś szczególna dojrzałość i samowiedza — mówimy dziś, że chrześcijaństwo katolickie osiągnęło nowy etap swej dojrzałości, stwarzający perspektywy dla nowej syntezy myśli katolickiej. Charakterystyczne są tu takie czynniki, jak myślenie „historyczne", pozwalające odróżnić to, co istotne, od tego, co zmienne w myśli i życiu chrześcijańskim, jak rozwój stosunkowo zaniedbanych dotychczas dziedzin teologii, co pozwala osiągnąć w przyszłości bardziej harmonijny i pełny obraz całości, jak podobne „wyrównywanie frontu" w zakresie struktury życia społecznego Kościoła i roli poszczególnych jej czynników (wzrost roli soboru i episkopatu światowego w stosunku do papieża i Stolicy Apostolskiej, wzrost roli laikatu w stosunku do duchowieństwa).

Osobno trzeba tu wymienić nowe spojrzenie na uniwersalizm wyrażające się zarówno otwartością na wszelką prawdę intelektualną i wartość moralną, niezależnie od ich źródła, oraz — z drugiej strony — otwartością na problem adaptacji chrześcijaństwa do wszelkich kultur przy pełnym poszanowaniu ich odrębności. Cały ten punkt wiąże się niewątpliwie z nowym spojrzeniem na zagadnienie tolerancji.

W zakresie sposobu pełnienia „misji w świecie" wymaga podkreślania elastyczność i organiczność. Pierwsza wyraża się nieprzywiązywaniem wagi do form, a zarazem ich wielką różnorodnością, zmiennością i zdolnością adaptacji. Druga — rozwojem tego sposobu chrystianizacji, który polega na praktycznym udziale chrześcijan w rozwiązywaniu problemów życia.

SYTUACJA KATOLICYZMU W POLSCE

Ten kolejny „punkt wyjścia" można by inaczej wyrazić pytaniem: jaka jest specyficzna sytuacja i specyficzne zadania współczesnego katolicyzmu polskiego? Po pierwsze — katolicyzm polski przechodzi w tej chwili swą ogniową próbę, związaną z procesem tworzenia się w naszym kraju społeczeństwa nowego typu, społeczeństwa przemysłowego, i to w wersji socjalistycznej; procesem, z którym z kolei łączy się szereg wielokrotnie opisywanych, a ciągle jeszcze niedostatecznie znanych czynników, takich jak przewartościowanie postaw, załamywanie się wpływu czynników tradycyjnych itd., co wszystko silnie rzutuje na stosunek

człowieka do religii i na jej społeczną sytuację. Na plus tej sytuacji trzeba zapisać, że tworzenie się w Polsce społeczeństwa przemysłowego następuje później, niż w krajach zachodnich i że dzięki temu możemy do związanego z tym procesem kryzysu religijności podchodzić wykorzystując — *mutatis mutandis* — doświadczenia obce (o ile tylko zechcemy i potrafimy to zrobić). Na minus — zorganizowaną i aktywną propagandę antyreligijną, której wpływu przeceniać — ale też i niedoceniać — nie należy. Szczególna odrębność sytuacji katolicyzmu polskiego polega na tym, że jest on najsilniejszą — i w liczbach bezwzględnych, i procentowo w stosunku do całości narodu — społecznością katolicką w świecie socjalistycznym.

Tak więc katolicyzm polski stoi wobec problemu przekształcenia się w żywą religię nowych ludzi — i to jest dla niego kwestia podstawowa. Na to jednak, aby nie być w świadomości społecznej „religią odświętną", jakimś zjawiskiem marginalnym, musi być on w tej świadomości wartością żywą, to znaczy taką, którą ludzie potrafią zamienić na aktywa swojego codziennego życia i która będzie ich inspirować w zakresie wnoszenia w to nowe społeczeństwo chrześcijańskich wartości w sposób odpowiadający jego potrzebom.

Z zagadnieniem przeobrażeń w katolicyzmie polskim łączy się problem tradycji. Nie chodzi w tym wypadku o to, w jakich kręgach społecznych tradycja jest jeszcze wartością na tyle żywą, że stanowi w nich oparcie dla religijności. Ważniejsze z punktu widzenia przyszłości jest znaczenie, jakie ma żywa tradycja dla zdrowego społeczeństwa i dla wychowania człowieka w takim społeczeństwie. A odnosząc to do zagadnienia, które nas tu interesuje — jakie elementy tradycji katolicyzmu polskiego mogą pełnić skuteczną i pozytywną funkcję wychowawczą w nowych warunkach. Tradycja jest zjawiskiem społecznym, występującym w świadomości ludzi, a tworzy się na zasadzie selekcji trwającej poprzez pokolenia. Proces ten, pozostawiony sam sobie, nie zawsze prowadzi do wyników pozytywnych. Jednakże na proces ten można wpływać, nie przez mniej lub więcej subtelne fałszerstwa przeszłości, co nas tu nie interesuje, a poprzez systematyczne przypominanie i kultywowanie tego wszystkiego, co mogłoby pełnić funkcję żywych i pożytecznych wzorców. Problem ten jest oczywiście bardziej złożony, choćby przez to, że tradycję katolicyzmu polskiego należałoby chyba znacznie silniej, niż to ma miejsce obecnie, związać z tradycją całego Kościoła (tradycja w znaczeniu historycznym, a nie teologicznym). W każdym razie jest to problem jak najbardziej otwarty.

SYTUACJA CZŁOWIEKA W POLSCE

Gdy zastanawiamy się, jaki jest i powinien być polski katolik, nie możemy zapominać, że jest on przede wszystkim człowiekiem. Inaczej mówiąc, że jest członkiem określonego społeczeństwa, uczestnikiem kształtujących je przemian i procesów; że jego sytuacja jako katolika jest jakimś elementem, a nawet pochodną jego sytuacji po prostu jako człowieka — i że absolutnie nie może być w oderwaniu od tej sytuacji rozpatrywana. Trudności, na jakie napotyka katecheta pomagający młodzieży w formowaniu jej religijnych postaw i religijnej świadomości, są często w gruncie rzeczy tymi samymi trudnościami, na jakie napotyka w swej pracy świecki pedagog. Korzenie kłopotów duszpasterza znajdziemy często studiując pracę socjologa poświęconą zagadnieniom pozornie nic nie mającym wspólnego z religią. Świecka wiedza o naszym społeczeństwie i człowieku w nim musi być istotnym elementem naszego rozeznania dotyczącego katolików.

Chciałbym tu zwrócić tylko przykładowo uwagę na dwie implikacje — jak się zdaje niezmiernie charakterystyczne — tej zależności. Po pierwsze — że świadomość katolicka uczestniczy w ogólnym procesie światopoglądowego zamętu i dzieli jego losy. Stąd mała popularność tomizmu wśród przedstawicieli „nowej fali", jako systemu już dziś anachronicznego (jak wszystkie systemy) i nie dającego sobie rady z porządkowaniem tego obrazu świata, jaki rysuje się dziś człowiekowi. Stąd z jednej strony zainteresowanie próbami poszukiwania systemów nowych (Teilhard de Chardin), z drugiej strony poszukiwanie drogowskazów uczących, „jak żyć" — czy to w egzystencjalizmie, czy wreszcie w samej elementarnej prawdzie religijnej.

Po drugie — że ludziom wierzącym, na równi z niewierzącymi, grozi przerost „postawy konsumpcyjnej" — praktycznego materializmu życiowego — co nie pozostaje bez wpływu na życiową skuteczność faktu wyznawania religii.

Obok tych „negatywnych" skutków udziału sytuacji katolika w sytuacji człowieka — członka określonego społeczeństwa — są i skutki, które możemy okeślić jako „pozytywne". Mam tu na myśli jego specyficzne zadania społeczne i osobiste zadania życiowe, które realizuje on w określonych warunkach i w związku z nimi. Zadania te posiadają swój aspekt moralny — osobisty i społeczny — i katolik musi być odpowiednio przygotowany do samego faktu aktywnego podjęcia tych zadań oraz do tego, aby uczynił to w odpowiedni sposób. O problemie tym wspominaliśmy od innej strony,

mówiąc o zadaniach Kościoła w Polsce. Tu należy go postawić jako problem jednostki.

*

Staramy się ostatecznie odpowiedzieć sobie na dwa pytania: jakie cechy powinien posiadać polski katolik, aby sprostać zarówno swej sytuacji wewnętrznej, jak i zadaniom zewnętrznym, które przed nim stoją. Przede wszystkim chciałbym zwrócić uwagę na dwie cechy bardzo ogólne i zarazem jakoś zasadniczo „konstytuujące" czy „podstawowe". Na samodzielność i uspołecznienie.

W dziedzinie etycznej coraz mniejszą rolę odgrywa oparcie, jakie niegdyś dawał w zasadzie przynajmniej przyjęty obyczaj, a i same podstawowe normy moralne bywają dziś w społeczeństwie rozumiane bardzo różnorodnie. Ogromny wzrost znaczenia i samodzielności laikatu w ostatnich latach też nie występuje w Kościele bez przyczyn. Nawet wśród teologów można usłyszeć i przeczytać opinię, że klerykalizm świeckich i płynąca stąd ich bierność, brak inicjatywy i poczucia osobistej odpowiedzialności były jednym z głównych nieszczęść Kościoła w ostatnich wiekach. Jednakże nie o same tylko nadrabianie zaległości tu chodzi. Pełnienie misji chrześcijańskiej w dzisiejszym świecie, nowym i w dalszym ciągu szybko się zmieniającym, stwarza wielkie trudności. Sytuacje osobiste i społeczne, w których współczesne życie postawi katolika, będą częstokroć sytuacjami bez precedensu. Jeśli będzie on chciał zachować w nich jasną chrześcijańską postawę i po chrześcijańsku je rozwiązywać czy na nie oddziaływać, wówczas może nie być tych „mądrych", do których będzie się on mógł zwrócić po rozstrzygnięcie i decyzję. Jedynie kompetentny będzie tylko on sam i inni, podobni, nie mądrzejsi od niego.

Przyczyn wskazujących na potrzebę postawy społecznej jest dziś tyle, że trudno je wymieniać. Przez uspołecznienie rozumiem tu przede wszystkim zwrócenie się ku innym, począwszy od jednostek, z którymi człowiek styka się nawet przypadkowo, skończywszy na wyczuleniu na potrzeby, sytuacje i tendencje społeczne. W świeckim języku można by to nazwać postawą solidarności i na pewno nie chodzi tu tylko o jakiś piękny ponadczasowy ideał moralny, ale o elementarną dziś, bardziej niż kiedykolwiek, potrzebę społeczną. Z jednej strony stwierdza się dziś, że elementarny egoizm jednostek czy też solidarność ograniczona do małych tylko, zamkniętych społeczności stają się chorobą wieku, zagrażając podstawom życia społecznego. Z drugiej strony wiemy, że trudna sytuacja społeczna i cywilizacyjna stwarza problemy, czasem rzędu „być albo nie być".

których praktyczne rozwiązanie wymaga świadomej postawy całego społeczeństwa. I wiemy, że dotyczy to zarówno społeczności świeckiej, jak i kościelnej.

Te dwie cechy nadają tylko kierunek i mają charakter bardzo ogólny. Przechodząc do cech bardziej już konkretnych trzeba chyba zacząć od tego, co najistotniejsze, tj. od formacji ściśle religijnej. Oczywiście jest to zagadnienie bardzo delikatne i dla każdego człowieka wierzącego najgłębiej osobiste. Jednakże pozostaje faktem istnienie tzw. szkół życia duchowego, związanych w zasadzie z poszczególnymi zakonami, i wpływ, jaki poszczególne te szkoły wywierały na formację religijną określonych grup społecznych w określonym czasie. Z drugiej strony nikt nie kwestionuje, że historia i takie czy inne cechy narodowe wpływają, na jakimś innym znów planie, na typ religijności całych społeczeństw, który w mniejszym lub większym stopniu wpływa na charakter religijności poszczególnych kręgów tego społeczeństwa. Można tu więc mówić o pewnych cechach społecznych, ponadindywidualnych.

Gdy mówimy o religijności, jakiej wymagają czasy obecne, używamy często określenia, że musi być ona autentyczna. Rozumiem przez to, że musi być ona głęboko osobista, żarliwa i „prawdziwa", tzn. oparta o życie łaski oraz o katolicką naukę o istocie i środkach więzi człowieka i Boga. To są oczywiście znów ogólniki. Chcąc powiedzieć na ten temat coś więcej, podkreśliłbym przede wszystkim, że ta religijność musi być maksymalnie prosta i oszczędna, musi koncentrować się na istocie rzeczy, a nie rozpraszać — i że to dotyczy zarówno wewnętrznego nastawienia człowieka, jego świadomości, kierunku jego wysiłku wewnętrznego, jak i strony zewnętrznej, praktyk, nabożeństw, form kultu. Mnożenie czy to praktyk osobistych, czy — w duszpasterstwie — różnorakich nabożeństw paraliturgicznych rozmija się dziś z warunkami i potrzebami społecznymi. Brzmi to może nieco wulgarnie w tym kontekście, ale określiłbym tę zasadę słowami: „mało, a dobrze". Odpowiada to chyba zarówno obiektywnym warunkom życia (tempo, brak czasu, trudność skupienia przez dłuższy czas), jak i wyraźnie odczuwanym skłonnościom ludzi (właśnie potrzeba dochodzenia najprostszą drogą do istoty rzeczy).

Po drugie — religijność ta musi być oparta o dogmat, inaczej mówiąc — musi być teologiczna. Jest to z pewnego aspektu rozwinięcie postulatu rzeczywistej intensywności, gdyż chodzi o to, aby świadome dążenie człowieka odpowiadało rzeczywistości nadprzyrodzonej, do której jest skierowane, a nie rozmijało się z nią, i żeby zdążało ku niej najprostszymi i najskuteczniejszymi środkami. Najważniejszą cechą jest tu oczywiście chrystocentryzm

i „parakletyzm" (nie wiem jak inaczej określić właściwe miejsce Ducha Świętego w życiu wewnętrznym), dalej maryjność i obcowanie świętych. Maryjność w polskich warunkach to zupełnie osobny problem. Wilkanowicz słusznie zauważył, że „nowa fala" jest może jedyną niemaryjną grupą katolików w Polsce. Tego znamiennego faktu nie można nie zauważać. Wydaje się, że maryjność polska, widziana w płaszczyźnie faktów społecznych, jest — po pierwsze — właśnie nieteologiczna, po drugie — jej zewnętrzne formy rozmijają się z tym, czego współczesny człowiek oczekuje od religii. Jednakże katolicyzm jest *par excellence* maryjny i pozbawienie go tej cechy jest jego jakimś bardzo istotnym zubożeniem. Maryjność teologiczna, ukazana niejako z innej strony i w „innej oprawie", mogłaby być dla „nowej fali" cenną wartością i na ten problem trzeba by właśnie w Polsce położyć duży nacisk.

Świętych obcowanie wymieniam tu między innymi dlatego, że treść tej wyznawanej obecnie (mam tu na myśli świadomość społeczną) w szczątkowej formie prawdy stanowi teologiczną podstawę i nadprzyrodzony odpowiednik naturalnej postawy społecznej w Kościele i w życiu społeczności świeckich.

Za trzecią konieczną cechę formacji religijnej uważam liturgiczność, przede wszystkim ze względu na jej wielkie znaczenie dla kształtowania prawidłowej postawy religijnej. Jeśli mówimy o drogach najszybciej prowadzących do celu i skierowanych ku temu właśnie, co najistotniejsze — to liturgia jest bezsprzecznie jedną z najważniejszych dróg tego rodzaju. Tzw. ruch liturgiczny wpadał wprawdzie niejednokrotnie w coś, co można by nazwać „błędem elitaryzmu", a co — trzeba przyznać — miało i przyczyny obiektywne (łacina). Można mieć jednak uzasadnioną nadzieję, że spodziewana soborowa reforma liturgiczna (przede wszystkim szerokie wprowadzenie języków narodowych) rozwiąże pewne zasadnicze trudności.

Czwartą cechą jest kontemplacyjność. Postulat ten brzmi co prawda wyjątkowo mało realnie, ponieważ zmysł kontemplacji stał się właściwie obcy naszej kulturze. Z drugiej strony jednak rozbudzenie potrzeby i umiejętności kontemplacji staje się dziś wielką potrzebą nie tylko religijną, ponieważ ona właśnie wydaje się być jednym z najważniejszych czynników, mogących pomóc człowiekowi w zachowaniu równowagi wewnętrznej w warunkach współczesnej cywilizacji i stanowiących obronę przed jej niebezpieczeństwami.

Postawa katolicka, którą postulujemy, musi być — obok „autentyczności" — również „świadoma". Wilkanowicz podkreśla przygotowanie intelektualne, wykształcenie, jako jeden z głównych

problemów polskiego katolicyzmu. Jednakże problem ten wydaje się być bardzo trudny. Oczywiście, podstawowe wykształcenie religijne, to, które określamy mianem katechizacji, jest teoretycznie zawsze do zrealizowania i stwarzać może głównie problemy natury technicznej, chociaż oczywiście i tu jest bardzo wiele do zrobienia pod kątem dzisiejszych potrzeb, choćby w zakresie samej metody. Prawdziwe trudności rodzą się wtedy, kiedy wysuwamy słuszny postulat takiego wykształcenia religijnego, które odpowiadałoby w pełni zarówno ogólnym potrzebom światopoglądowym współczesnego człowieka, jak i konkretnym potrzebom jego życia osobistego i zawodowego; wówczas gdy przestajemy mówić o wiedzy dotyczącej samych podstaw wiary i moralności, a zaczynamy mówić o wiedzy życiowo skutecznej i operatywnej w konkretnej atmosferze intelektualnej i wobec konkretnych problemów. Okazuje się wtedy, że nie bardzo wiemy, jak ta wiedza ma wyglądać i że zachodzą tu trudności obiektywne, ponieważ równolegle do ogromnego rozwoju wiedzy współczesnej rozwija się intesywnie wiedza religijna i rzetelne jej posiadanie jest równoznaczne w wielu wypadkach z wprowadzeniem w stan dyskusji — i tak musi to wykształcenie wyglądać, jeśli ma być ono właśnie „skuteczne i rzetelne". Z drugiej strony okazuje się, że brak jest czasu, sił, a często i przygotowania, pozwalających na spełnienie tego postulatu, nawet jeśli założymy, że ktoś ma już ochotę podjąć ten wysiłek. Żadne — jak się zdaje — kreślenie planu maksimum do niczego tu praktycznie nie prowadzi. Należałoby natomiast zainteresować się, w jaki sposób powinny być dawane podstawy wiedzy religijnej, na co należy położyć nacisk w kazaniach itd. Chciałbym tu zaproponować kilka wskazań ogólnych, dotyczących właśnie sposobu dostarczania wykształcenia religijnego, a nie jego treści. 1. Wiedza religijna musi być ukazana nie jako „zamknięty system", ale jako przedmiot dynamicznego procesu poznawczego. 2. Wiedza religijna była dotychczas na ogół przedstawiana jako coś, co można było tylko biernie przyjmować. Jeśli jednak ma się ona stać dla katolików czymś żywym i osobistym absolutnie niezbędne jest uczenie ich samodzielnego myślenia na te tematy. Pierwszorzędne znaczenie ma tu rozładowanie psychozy strachu przed „popadnięciem w herezję", psychozy, która, być może, rzeczywiście strzeże przed błędami w płaszczyźnie intelektualnej, za to w płaszczyźnie psychologicznej rodzi obojętność wobec wiary i stała się przyczyną niejednego odejścia. 3. Często zapomina się, jak wiele konkretnych konfliktów powstaje przez nieporozumienia, ile kłopotów sprawiają ludziom, szczególnie gorzej przygotowanym, konflikty pozorne w tych wszystkich sytuacjach, w których uważają oni za bezwzglę-

dnie obowiązujące te tezy teologiczne, które w rzeczywistości takimi nie są. Dlatego nie będzie napewno zbędnym luksusem położenie w wykształceniu religijnym nacisku na jego „stronę negatywną", tj. zarówno na wyraźne zakreślenie granic wiedzy religijnej w stosunku do nauki, jak i na szczegółowe, wyraźne stwierdzenie nieobowiązywalności tych tez, które nimi nie są a za takie uchodzą. 4. Przy samym już wyborze tematów trzeba zwrócić szczególną uwagę na te problemy, które budzą dziś szczególne zainteresowanie lub trudności, bądź ze względu na ich korelacje z rozwojem wiedzy ogólnej, lub — co chyba jeszcze ważniejsze — ze względu na szczególne znaczenie, jakie mają one dla współczesnego sposobu myślenia czy potrzeb duchowych dzisiejszego człowieka.

Jednakże najlepiej nawet opracowany program wykształcenia religijnego nie wystarczy i nie zapobiegnie wszystkim możliwym trudnościom. Na użytek nieprzewidzianych sytuacji światopoglądowych współczesny katolik musi posiadać bezwzględnie busolę, która pozwoli mu na samodzielne — choćby na własny wewnętrzny użytek — zajmowanie stanowiska. Busolą tą może być tylko *sensus catholicus*. Nieprzewidziane sytuacje intelektualne nie są zresztą wcale najważniejszym argumentem świadczącym o konieczności położenia nacisku na wychowanie właśnie tej cechy. Nieprzewidziane sytuacje moralne czy — mówiąc ogólnie — życiowe, w znaczeniu praktycznym, odgrywają tu chyba rolę ważniejszą. W każdym razie konieczność uformowania *sensus catholicus* jest konsekwencją postulatu samodzielności.

Juliusz Eska

MAREK SKWARNICKI

SYSTEMATYKA CZY ŁOWY?

Istnieje pogląd, że różne proponowane dzisiaj pod szyldem humanizmu koncepcje losu człowieka są nie nowe, sztucznie rekonstruowane i przystosowywane do potrzeb chwili. Humanizm liberalny lub racjonalistyczny byłby wtedy jedynie przeżytkiem osiemnastowiecznej lub dziewiętnastowiecznej rzeczywistości duchowej i intelektualnej i na tle współczesnych problemów światopoglądowych traktować by go należało jako mumifikowany relikt przeszłych dziesiątków lat. Pogląd taki nie jest w całości prawdziwy. Idea

humanistycznego poglądu, skoncentrowanego na sprawach wewnętrznej i zewnętrznej pomyślności ludzkiej, umysłowego, moralnego i materialnego postępu — jest dziś ideą najbardziej rozpowszechnioną. Rzecz jasna, poszczególni ludzie, nazywający siebie humanistami, często nie potrafią bliżej sprecyzować swoich zapatrywań, przeważnie powtarzają poglądy wyglądające na pierwszy rzut oka jak banały, za którymi kryje się bałagan pojęć i sądów. Jest to jednak obserwacja powierzchowna. W rzeczywistości ci wszyscy ludzie, którzy chcą być humanistami w sensie nie tylko zapatrywań ale i postępowania, reagują w uderzająco podobny sposób na różne fakty i wydarzenia, w które obfituje zmieniający się w błyskawicznym tempie współczesny świat. W uderzająco podobny sposób uwrażliwieni są na te same problemy indywidualnego życia człowieka, co więcej — przejawiają specjalne zainteresowanie w tym kierunku. Istnieje takie powiedzenie „trzeba dbać o to, aby godność człowieka jako człowieka została zachowana". Pod tym powiedzeniem podpisze się każdy świadomy dzisiejszych problemów ludzkich humanista bez względu na to, jaki humanistyczny kierunek stara się on reprezentować. Oczywiście istnieje granica, gdzie kończy się ta wspólnota. Wydaje się jednak, że kiedy mamy do czynienia z ludźmi uczciwie podchodzącymi do swojego światopoglądu, jest to więcej sprawa teorii aniżeli praktyki. Nie lekceważmy jednak z kolei „teorii". Nie chodzi przecież w tym wypadku o teorię podręcznikową, ale w pewnym sensie teorię „wcielaną", bądź to przez celowe oddziaływanie społeczne, bądź to przez realizowanie jej w pojedynczym „moim życiu". Chodzi po prostu o generalną koncepcję losu człowieka, którą każdy myślący i czujący człowiek lepiej lub gorzej, bardziej lub mniej logicznie konstruuje na swój użytek. Nazywamy tę rekonstrukcję właśnie jego światopoglądem. Otóż w tych generaliach pomiędzy ludźmi nazywającymi siebie humanistami, zachodzą poważne i bardzo istotne różnice. Mają one wiele wspólnego (a ludzie uczeni z łatwością to wykażą) z osiemnastowiecznymi czy dziewiętnastowiecznymi źródłami różnych „izmów". Nie przesądza to jednak o obecnych wcieleniach i społecznych, i indywidualnych tych idei, prądów funkcjonujących współcześnie, mających wpływ i na postępowanie, i na ludzkie wyobrażenia. Pomiędzy odmianami „humanizmu" kodyfikowanego przez teoretyków istnieje także pewnego rodzaju konkurencja, i to wcale nie błaha. Między innymi, my katolicy, lub szerzej — chrześcijanie, bywamy atakowani niekiedy jako ludzie wyznający poglądy antyhumanistyczne. Istnieje przeto potrzeba konfrontacji zasad, jakimi kierujemy się, lub raczej którymi chcemy się kierować w życiu: potrzeba

konfrontacji chrześcijańskiej koncepcji sytuacji ludzkiej ze współczesnymi przejawami humanizmu.

Oczywiście niniejsza wypowiedź nie pretenduje do tej roli, jest ona jedynie amatorskim sygnałem spraw, które wydają się na naszych łamach niezbyt mocno akcentowane. To, że jest tak rzeczywiście, położyłbym na karb zaskorupienia niektórych form publicystycznej apologetyki. Z góry zastrzegam, że nie jestem filozofem, lecz filozofującym po części na prywatny użytek amatorem, dlatego kule, które tu rzucam, mogą niezbyt precyzyjnie trafiać w poszczególne sztachety, jednak kieruję je w ten sam (w moim wyobrażeniu) płot. Jest to płot, który w skrócie nazwałbym płotem tomistycznym.

Apologetykę popularną, wyrosłą na gruncie tomistycznym, cechuje dziś brak wewnętrznej dynamiki, a więc statyczność, jakaś optymistyczna pewność siebie, spokojna pewność gmachu. Wyrosła w bojach z racjonalizmem, z jego dowodami na nieistnienie Boga, skupia ona całą swą energię na racjonalnym (racjonalny to nie znaczy racjonalistyczny!) udowadnianiu harmonijnej budowy świata od mrówki po byty najpotężniejsze. Nie neguję potrzeby tego filozoficznego gmachu, jest on potrzebny i niezastąpiony, ponieważ istnieje konieczność utwierdzania się w wierze spokojnie, naukowo i systematycznie. Zabrnąć można na pustynię z ruchomego piasku emocji, gdy porzuci się pewne fundamenty nawarstwiające się w filozofii chrześcijańskiej całymi wiekami. Racjonalne, a więc intelektualne i oparte na logice zdrowego rozsądku formowanie katolickiej koncepcji losu człowieka jest jednym z podstawowych warunków świadomej i pełnej akceptacji Boga. Mowa jest jednak o tym, że pewne sprawy zostały już jak gdyby załatwione, spiętrzyły się stosami mniej lub więcej uczonych publikacji, podczas gdy życie biegnie dalej. Co więcej — chociaż sam tomizm w różnych swoich odcieniach, jak zapewniają nas jego entuzjaści, nadal się twórczo rozwija, to jednak nie ma to wpływu na ową „apologetykę tomistyczną", którą odważyłem się nazwać popularną. Otóż dorobek tomistycznych katedr jest nadal tak ważny, jak był, i on właśnie jest tym niezbędnym do solidnej wiedzy religijnej filarem. Jednak popularyzacja z ambon i w publicystyce, wyrosła z jego atmosfery i ducha, poszła w jakimś martwym, statycznym kierunku. Ładunek racjonalny filozofii tomistycznej, jej solidność i spokój oraz przekonanie, że „i my mamy naukowy pogląd na świat", uspokoiły nazbyt wygodne umysły, które zamiast poszukiwać „nowych twarzy Boga" w innych i w sobie, w życiu, poprzestają na kręceniu filozoficznego młynka akademickich pewników. Otóż w odróżnieniu od racjonalnego optymizmu owej popularnej,

czy zwulgaryzowanej „apologetyki tomistycznej" istnieje obecnie wśród katolików, zwłaszcza młodszej generacji inteligencji katolickiej, zapotrzebowanie na prawdy mniej naukowe, mniej ogólne, nie tak „dostojne". Ba, od zmiany atmosfery i nastawienia poznawczego zależy los ich wiary.

Konfliktową sytuację, w jakiej znajduje się każdy katolik w swoim konkretnym życiu, takim jakim ono jest, cechuje rozpęd i dynamizm. Jest ona wciąż nowa i obfituje w niespodzianki natury moralnej. Stąd tak rozpowszechniona postawa bardziej szukająca aniżeli statycznie pewna. Gotowa recepta na zagadkę świata mimo nalepki „nowoczesny katolicyzm" nie jest skuteczna, skoro nie odpowiada na pytanie „dlaczego mam wierzyć". To brzmi inaczej aniżeli pytanie „w co mam wierzyć". Na to „dlaczego" odpowiedź nie jest możliwa do tej chwili, dopóki z płaszczyzny rozmyślań nad esencją świata nie sięgnie się do egzystencji ludzkiej i nie zacznie się w niej szukać nowego oblicza Boga. Do tych rejonów prywatnego życia popularny tomizm, obliczający, w którym miejscu przecina się np. płaszczyzna spraw przyrodzonych z nadprzyrodzonością, wstępu nie ma. Gdyby tomizm (w moim tu rozumieniu) porównać do wielkiej lampy zawieszonej nad zbiorowiskiem wierzących, lampy rzucającej światło na całe pomieszczenie, w którym żyjemy, to ową potrzebę egzystencjalną, o której mówię, porównać by trzeba do konieczności posiadania ręcznej latarki, jaką poszczególni ludzie pragną rozświetlić własny cień. Prywatne załamania i osobiste zło, zawieruszenie się w tłumie i w swej etycznej nieporadności, pytanie o „mój" cel i „własny" sens życia — to problemy wysuwające się na czoło problematyki życia religijnego dzisiaj.

Niektórzy niewierzący często mówią: „wam jest dobrze, ponieważ macie oparcie, teorię i wiarę w nią, która rozwiązuje wszelkie wątpliwości". Podobnie niekiedy rozumują niektórzy nasi współwyznawcy, traktujący dowody na istnienie Boga i praktyki religijne jako panaceum na wszelkie udręki i wątpliwości. I w jednym, i w drugim osądzie kryje się jakiś podstawowy błąd. Ból istnienia, jego niewygoda jest równomiernie rozłożona pomiędzy wszystkich, a wiara raczej komplikuje aniżeli upraszcza wewnętrzne życie. Nic nie ma w tym nowego, to jest jej istota, to ona ze sobą przynosi — niepokój wzrastający, w miarę jak przybliżamy lub oddalamy się od Boga, gdy czujemy się z Nim osobiście związani. Istnieje także pozycja wypośrodkowana, nijaka i obojętna, ale nią się tu nie zajmujemy, gdyż przedmiotem tych rozważań jest postawa zaangażowana humanistycznie. Niezaangażowani to osobny wielki dzi-

siaj problem. (Czy zresztą może żyć człowiek niezaangażowany, choćby pośrednio, w cokolwiek lub w kogokolwiek?)

Wyraźnie więc rysuje się potrzeba zwrócenia się ku tym problemom, które są ważne, nie ze względu na teorię lecz postępowanie, zwrot od problematyki esencjalnej ku egzystencjalnej, co nie oznacza, że chodzi o popularną tylko w elitarnych kręgach egzystencjalną problematykę humanistyczną. I ta jest ważna, ale to tylko wysepka na mapie duchowych potrzeb ludzi wierzących. Nie chodzi również o zmianę postawy z uczonej na „przyjaciółkową", bezpośrednio użytkową i poradnikową. Byłaby to mylna interpretacja intencji tej wypowiedzi. Każdy z nas, prywatnych ludzi, uwikłanych we własne życie, w swoich wymiarach przeżywa niezwykle doniosłe poblemy, roztrząsa kwestie swojego duchowego istnienia, postępowania wobec najbliższych i wobec społeczności, w której dane nam jest żyć. Chodzi więc również o filozofię, ale nie akademicką. Chodzi po prostu o poszerzanie mądrości życiowej, której osią w odniesieniu do nas winien być przemyślany raz jeszcze, nie po raz pierwszy i nie po raz ostatni, osobowy wzorzec chrześcijanina humanisty, człowieka otwartego na wszelkie dobro, które przynosi historia, cywilizacja i współczesna kultura, istoty świadomej niebezpieczeństw wewnętrznych, zagrażających naprzód „mojej własnej osobie", a potem dopiero — ogółowi. Ta wiedza o człowieku, o jego jednostkowej sytuacji w świecie nie jako „jednego z bytów", nie jako „pojęcia", ale jako żywej istoty, jest właśnie mądrością, której nam więcej potrzeba niż kiedykolwiek, ponieważ wymagania w stosunku do krytykowanego dziś zewsząd katolicyzmu wzrosły, a krytyka w dodatku jakżeż często ma mocne podstawy.

Jeżeli chodzi o krytykę ze strony ludzi nazywających siebie humanistami i będących rzeczywiście w praktyce tymi humanistami, to godzi ona przede wszystkim rozdźwięk pomiędzy głoszoną teorią a życiową praktyką katolików. Rozdźwięk ów istnieje i jest tym większy, im słabsza jest w człowieku świadomość własnej koncepcji człowieka, humanistycznego wzorca chrześcijańskiego życia. Potrafimy wyliczyć wszystkie dowody na istnienie Boga, a jednocześnie w konfliktowej sytuacji moralnej stajemy bezradni, wytrąceni ze swej pewności posiadania udowodnionego Boga, co jakżeż często prowadzi do utraty wiary. Jeżeli niewierzący humaniści, wśród których jest niezwykle dużo ludzi o spirytualistycznym poglądzie na świat, zarzucają coś naprawdę realnego katolikom, to przede wszystkim ich brak wiary. Oni, swoją wiarę, skrojoną na własne — jak twierdzą — możliwości, mają. Ich *credo* życiowe brzmi: „nie teorie, ale postępowanie czyni człowieka hu-

manistą", a postępowanie niech będzie na miarę człowieka, zgodne z jego rzeczywistością, a nie sztucznym i narzuconym systemem, w którym człowiek męczy się, nie mogąc systemowi sprostać. Za taki system uważają katolicyzm i dlatego nazywają go niehumanistycznym. W tym przekonaniu mają oni okazję umacniać się tak często, jak często spotykają ludzi małej wiary, czyli tych, którzy „nie sprostali wymaganiom systemu". Chrześcijańska koncepcja losu człowieka, mądrość tego życia traci w ogóle swój sens, skoro brakuje wiary w Boga osobowego, istniejącego realnie, a nie w „ramach systemu". Wiara nie jest wiedzą, ale pewną doskonałością wewnętrzną. Wiedza potrzebna jest dopiero potem. Bóg szuka ludzi w życiu, a nie w książkach. Książki najwyżej podsuwa, jeżeli to jest potrzebne. I dlatego właśnie wydaje się, że zbytnie przeakcentowanie potrzeby wiedzy religijnej jako panaceum na trudności wiary doprowadziło do tej paradoksalnej sytuacji, że teorie przysłoniły żywe oblicze Boga.

Nic też dziwnego, że od szeregu już lat daje się zauważyć tak olbrzymie zainteresowanie ludzi Ewangelią. Znajdujemy w niej nie „system", lecz życiorys Człowieka. W tym tkwi odkrywana od nowa w obecnej sytuacji ludzkiej atrakcyjność tej przedziwnej książki. Pragnienie osobistego kontaktu z Bogiem żyjącym, obecnym w życiu, a nie w książkach, zostaje przez Ewangelię zaspokojone. Ów życiorys, ludzka autobiografia Boga jest właśnie podstawą humanistycznej koncepcji losu ludzkiego, jaki proponuje chrześcijaństwo. Pełniąc rolę nie podręcznika, lecz jak gdyby opowieści, obrazu życia, Ewangelia stwarza dla czytelnika możliwość utożsamiania się z postaciami, które tam występują: zarówno Nikodemem, jak i celnikiem, zapierającym się Piotrem, jak i idącą do studni Samarytanką, nawet z Piłatem. Możliwość utożsamiania się, wewnętrznego zrozumienia tych ludzi sprawia, że ich obecność w życiu pojedynczego czytelnika Ewangelii aktualizuje się. Spotyka on znajomego i przyjaciela w swej wewnętrznej biedzie i widzi, jak ich wszystkich niepokoi obecność Chrystusa, jakim potężnym jest On dla nich problemem. I jak do końca problem ów nie jest wewnętrznie przez nich rozwiązany, jak się spierają ze sobą, przezwyciężając sytuację duchową, w jakiej się znaleźli. To współuczestnictwo w życiu Boga czyni nas mniej samotnymi. Wiara przestaje być filozoficzną abstrakcją, kaznodziejstwem systematyków, staje się rzeczywistością, którą albo się przyjmie, albo odrzuci, ale — r z e c z y w i s t o ś c i ą.

Czasy, które minęły, „czasy systemów" były szansą do wykorzystania dla konstruktorów systemu ujmującego w zgodne z rozumem ludzkim logiczne karby, zachwianą przez racjonalizm mate-

rialistyczny religijną koncepcję losu człowieka. Zarówno historiozofia Maritaina, jak i nauka o kulturze oraz tomizm znajdowały wtedy chętnych odbiorców. Szansa ta została wykorzystana a rozdział zamknięty. Można dopisywać do niego przyczynki, potrzebne, lecz już nie wystarczające. Z dnia na dzień ważniejsze stają się bowiem tajemnice wyłaniane przez życie, nowe wcielenie zła i dobra, wiary, miłości i nadziei. Jakżeż ważny jest przede wszystkim fenomen cierpienia w kontekście życia współczesnej cywilizacji. Środki, które miały człowieka wyzwolić z cierpienia, okazały się złudne. Cierpienie dalej istnieje, a w obliczu optymizmu, jaki odziedziczyliśmy z optymizmem scjentyzmu i racjonalizmu ubiegłego wieku, wydaje się coraz bardziej zagadkowe. To cierpienie, stosunek do niego i sposób, w jaki je przezwyciężamy, jest miarą współczesnego humanizmu. Tragedia ludzka zaczyna się od nowa, serdeczny stosunek do niej bez względu na to, w czym upatrujemy jej źródła — to wyróżnik humanistów.

Marek Skwarnicki

JACEK SUSUŁ

„DEIŚCI"

„Nowa fala", zjawisko w polskim katolicyzmie dalekie od ustabilizowania, unosi także ludzi, którzy mię szczególnie interesują, a nawet są mi bliscy — czasem przez podobieństwo, czasem przez kontrast. Daleki jednak jestem od tego, by pisać o nich jako o jakiejś wyodrębniającej się grupie. Nic mię nie upoważnia, bym zabawiał się w socjologa i statystyka. Nie potrafiłbym podać nawet bardzo niedokładnej, szacunkowej ich liczby. Jedno tylko można powiedzieć, że są to przeważnie ludzie młodzi i — co charakterystyczne — inteligentni. Spotykam ich dość często, zdarza mi się z nimi rozmawiać na „tematy zasadnicze", więc z czasem nauczyłem się — już bez specjalnego pogłębiania znajomości — rozpoznawać ich nastawienia światopoglądowe, zaś w szczególności ich stosunek do Boga, religii i katolicyzmu.

Metryka chrztu stwierdzi ich przynależność do Kościoła. Poza tym są „deistami" i nazywają siebie „deistami", a nie katolikami, twierdząc że tak uczciwiej. Deklarują się również jako „wierzący".

*

Ich stosunek do Boga — tak jak go odbija powierzchnia słów — układałby się wedle klasycznego schematu deistycznego. Bo tylko jedno jest słowo, które na gładkiej powierzchni słów czyni wypukłość, do którego są skłonni przywiązywać jakąś wagę, które się dla nich „liczy" i nie jest zupełnie puste: słowo „Bóg". Wszystkie inne słowa, uznawane za święte przez katolików i w ogóle przez wyznawców jakiejkolwiek religii — to są słowa archiwalne, z których wyparowała żywa treść, a do których można powracać co najwyżej z zamiłowaniem historyka albo używać ich z sentymentem lub grzecznym i obojętnym szacunkiem, jeśli się już ich nie rzuca na wiatr. Zaś samo słowo „Bóg", jako znaczące, pojawia się bez otoczki religijnej. Nie Ojciec, nie Syn-Chrystus i nie Duch — tylko j a k i ś Bóg, osamotniony, jakby wyabstrahowany. Tyle powierzchnia słów.

Bóg tych młodych ludzi — wbrew oczywistości pozorów — nie jest jednak Bogiem deistów, owym tylko architektonicznym uzupełnieniem koncepcji porządku Natury, Bogiem, któremu odebrano moc i wpływ, redukując Go do roli biernego składnika systemu myślowego. Nie jest „ideą", choć „idea" Boga — owszem — mieści się w ich konstrukcjach intelektualnych, zazwyczaj improwizowanych i samozwańczych, ale przecież nie mających dla nich większego znaczenia. Nie chodzi bowiem w tym wypadku o mnożenie rozumowych przyświadczeń istnienia Boga i o ów „święty spokój" rozumu, co zadowala się sam sobą, popadając w kwietyzm i pychę. O co więc chodzi?

Wracam znów do słowa „Bóg". Że używają znacząco tego słowa — ale bez otoczki słów świętych i bez określonego religijnego zaangażowania — to nie świadczy, by „nieświęte" konteksty, w jakich ono pada, były bez znaczenia i nie miewały temperatury żaru; by nie nadawały słowu „Bóg" walorów Wielkiej Sprawy. Jeśli więc nie martwa „idea" Boga i jeśli nie uspokojenie rozumu — bo nie usilna chęć posiadania „idei" i nie intelektualne nienasycenie — to Rzeczywistość, Empiria Boga, doznanie Boga stanowią główny sens, rytm i kierunek postaw tych ludzi.

*

Wydawało mi się rzeczą niezmiernie trudną, by jednym słowem czy zdaniem trafić w istotę kontekstów, w jakich występuje u nich słowo „Bóg", kontekstów formułowanych tak rozmaicie i w tak szerokiej skali duchowych napięć. Z nieoczekiwaną pomocą przyszła mi książka Karola Ludwika Konińskiego, *Nox atra*, a w niej

krótkie, powtarzające się uporczywie wołanie: „Boże, bądź!" I w tym wołaniu znajduję sens, „tonację" i intensywność stosunku do Boga u ludzi, o których piszę, choć inne od Konińskiego motywy ich skłaniają, by taką postawę zająć.

„Boże, bądź". A to znaczy: niech się stanie Obecność Boga i pewność człowieka, że ta Obecność j e s t. Pewność nie stawiająca sobie żadnego celu, zawsze w stosunku do niej ubocznego i interesownego. Taka pewność, wobec której ustępuje najlepsze wyobrażenie najlepszej i najbardziej „skutecznej" religijności i myśl o zbawieniu, a nawet istnieniu duszy, wreszcie myśl o istnieniu Boga. Kiedy choć na mgnienie, ustaje wewnętrzna szarpanina i owo coraz częstsze: „jeśli jesteś", powracające w mnogości wariantów. Niech współistnienie Boga i człowieka — choćby nawet „paralelne", bez bliższych wzajemnych związków — stanie się treścią największego ze wszystkich doznań życia, doznania ostatecznego i zarazem najpierwszego, w którym się mieści wszystko: sens, cel i porządek.

Czy jest to przywoływanie Opatrzności? — Zależy jak kto na to patrzy. Wydaje mi się, że przywoływać Opatrzność można wtedy, gdy się ma z e w n ę t r z n e powody i przede wszystkim wiarę w Opatrzność, opartą o jakąś utwierdzoną w sobie i pewną jej koncepcję, którą może dać tylko określona religia. Ale w tym wypadku daje się słyszeć wołanie o Byt, a nie o te Jego atrybuty, które sprawiają, że ma miejsce Czuwanie i Interwencja w ludzkie losy. Ze stanowiska religii będzie to zawsze wołanie o Łaskę Oświecenia. Ale ze stanowiska ludzi, którzy *de facto* wyobcowali się z religijnych pojęć i pojmowań Łaski — cóż to jest?

*

Mieć pewność Boga taką, która nie stawia sobie celów ubocznych. Jednak na tym nie poprzestać. Doznać Boga tak, by Mu zawierzyć i wierzyć.

Rozum i zmysły nie przenikną i nie ogarną Tajemnicy. Ale Tajemnica może ogarnąć i przeniknąć człowieka w sposób Sobie tylko wiadomy, drogami, których człowiek nie zna i nie pozna. Byle była.

„Nie widzieli, a uwierzyli" — ci są błogosławieni. A ci, którzy w i e d z ą, że nie trzeba widzieć, by uwierzyć, ale zarazem nie potrafią uwierzyć, bo nie mają tej zupełnie innej, nie z poznania zmysłowego ani z dociekań umysłu, lecz z tajemniczych dróg przychodzącej pewności?

Mówią: chciałbym uwierzyć, znaleźć poza sobą i światem Rzeczywistość odniesienia dla całego siebie, jedyną i najpewniejszą, bo już jej nie znajduję ani w sobie, ani w otoczeniu. Przekonuje mię zdanie,

że Bóg istnieje, lecz przekonuje mię na tyle niewystarczająco, że jestem zdolny tylko do potakiwania, a gdyby ktoś twierdził, iż przekonanie to mi wmówiono — chyba przyznałbym mu rację. „Bóg istnieje” to są słowa mimo wszystko l u d z i, choć gotów bym przychylić się do prawdy tych ludzkich słów, a nawet zgłębiać sposoby jej uzasadniania. Ale cóż ma mi do powiedzenia Bóg o Swym Istnieniu? Co mi może zakomunikować bezpośrednio, abym się stał jednym z tych rzeczywiście wierzących, którym zazdroszczę i z których nieraz bezsilnie kpię? Błąkam się gdzieś na pograniczu wiary. Bo uzależniam Boga wiary od Boga mej pewności, od Boga jej doznania. A jeśli mimo to wierzę — to moja wiara jest nędzą wiary.

*

Bóg ludzi, o których piszę, nie jest Bogiem wiary, choć chcieliby takiego Boga mieć, będąc Go pewni. Tym bardziej — mimo wielu pozorów — ich Bóg nie jest Bogiem wiary religijnej. Można powiedzieć, że tkwią na najdalszych peryferiach religii i zaledwie jednego kroku brakuje, by znaleźli się poza nią.

Że usytuowali się w tak wielkim oddaleniu, nie jest to wynikiem wychowania domowego, ani wynikiem takich oddziaływań zewnętrznych, jak wychowanie szkolne, organizacyjne, jak programowość laicyzacji, które to formy są im zresztą obojętne, jeśli już nie obce. Na peryferiach religii znaleźli się samodzielnie. Pora wytłumaczyć, na czym polega odejście.

Nie jest to bowiem odejście Teofila Grodzickiego z *Nieba w płomieniach.* Daremnie tu szukać owego radosnego upojenia, które towarzyszy pozbywaniu się religii, i tego nieokiełzanego młodzieńczego pędu do wolności od Boga. Teofilowi wystarczyły książki jako zapłon. Wystarczył mu Renan. Wystarczała mu hipoteza. Bunt w imię hipotezy i dla hipotezy. Bunt o podłożu „scjentycznym”. W ogóle bunt.

Ludzie, o których mowa, nie oddalają się pod wpływem Renana i innych autorów, ani pod wpływem hipotez czy nawet pewników. Gdyby odkryto dokumenty, stwierdzające ponad wszelką wątpliwość, że uznawana dotychczas historyczność Chrystusa Ewangelii jest grubą mistyfikacją, przyrządzoną na użytek naiwnych głupców, nie miałoby to (czego jestem pewien) żadnego wpływu na ich postawę. Za śmiesznych uznaliby tych, którzy by s t ą d rozpoczęli odwrót ku ateizmowi. Zapewne z przymrużeniem oka i z przekąsem powiedzieliby: wrócą wbrew faktom do Chrystusa; światłem prawdy odbóstwionego na nowo ubóstwią, a jeśli nie — to będą dzielnymi wyznawcami Buddy czy Kogoś tam.

„Deiści" odeszli na krańce religii niewątpliwie po okresie wewnętrznego zmagania. Ale ich odejście tym się różni od odejść Teofilów, że nie jest zorientowane ateistycznie i zarazem „scjentycznie". Nie jest też buntem, który dopuszcza tym łatwiejszy powrót, im większy jest impet negacji. Nie ma tu cienia przekory: katechetom na złość!

Rzecz odbyła się i odbywa raczej spokojnie. Urodzili się i wychowali w atmosferze na ogół religijnej. Zdobyli elementarne wykształcenie religijne. Co więcej: pogłębiali wiedzę religijną na własną rękę. Starali się żyć życiem wspólnoty chrześcijańskiej i życiem sakramentalnym. Aż wreszcie coś się stało: rozszczepienie Boga. Z jednej strony Bóg wewnętrznej potrzeby, coraz to bardziej niezaspokojonej, Bóg pewności i jej doznania, Bóg tajemniczej i miłosiernej (a odczuwalnej) władzy nad osobą ludzką. Tego Boga nie mieli szczęścia doznać, choć wszystkie wewnętrzne i zewnętrzne okoliczności jakby się sprzysięgły, by Boga pewności oczekiwać i liczyć na Niego. Nie chodzi tu o Boga-Dawcę dóbr tego świata, Wielkiego Aranżera przyjemności i wygód. Chodzi o Boga pewności i choćby chwilowego wewnętrznego spokoju, Który błyskiem Swej Obecności oświetla od wewnątrz zarysy porządku ludzkiego życia. Z drugiej strony — Bóg wiary i praktyki religijnej, która tego pierwszego Boga nie tylko nie przyniosła, ale i nie dała Jego mglistej intuicji. Zostawiła niepewność i nieukojenie. Nie obaliła anarchii.

*

Może byłoby lepiej, gdyby „zateiścieli". Niestety, odejście od religii nie uwolniło ich od Boga, lecz im Go zostawiło w sytuacji przypominającej zaćmienie słońca.

W coraz to wyrazistszym zwierciedle nieprawości ogląda się religijne wierzenie i widzi, że jest w gruzach. Stało się bezsilne. A jeśli stało się nawykiem — ocenia się je jako obrzydliwość.

Przede wszystkim traci sens. Wszystko traci religijny sens: i Chrystus, i Jego Matka, i Trójca, i święci, i dogmaty, i Kościół, i msza, i życie sakramentalne, i modlitwa, i to ciągłe mówienie o Bogu Miłości. Wszystko przemienia się w stertę w i e d z y, martwej i nieprzydatnej, lub w sumę technicznych sprawności, jeśli się już przywykło w religijnych kategoriach myśleć i porozumiewać.

W obliczu niepewności narasta obrzydzenie. Nie do religii i Przedmiotów kultu. Obrzydzenie do własnego wierzenia. Wierzenie staje się obrzydliwością tym bardziej, im wyłączniej chwyta człowieka mackami sentymentalnych przywiązań, im więcej w nim owego „mleka matki", z którym zostało wyssane, im bardziej obrosło h i-

storią: osobistą i historią pojętą szerzej, jako tradycja społeczności chrześcijańskiej czy chrześcijańskości narodu (cóż bowiem może mieć wspólnego tradycja z subiektywną i aktualną pewnością czy niepewnością Boga?). Tym obrzydliwiej, im częściej odkrywa się we własnym wierzeniu przemyślny reżym samoszantażów, pławiący się w oparach strachu, i tę wewnętrzną, tracącą wszelkie uzasadnienie komendę: „tak trzeba". Obrzydliwa i tępa staje się wiara niewoli, a jest wiarą niewoli, gdy na swej drodze nie napotka światła pewności i straci nadzieję. Ludzka wytrzymałość ma kres i zniewolona wiara ma kres. Wierzenie z dramatycznej szarpaniny przechodzi w strefę samoświadomości, daje się ogarnąć i ocenić. Wniosek ostateczny brzmiałby najprawdopodobniej tak: wierzenie bez pewności okazuje się systemem wmówień. Trwać przy tym systemie nie sposób, gdyby się nawet dostrzegało w religii ogromne wartości, przede wszystkim moralne. Ale wartości niesie także filozofia, literatura, sztuka, życie. Trzeba się zatem wyłamać z tego systemu, choćby nawet ze względu na te obiektywne wartości religii, by bezsensem i obrzydliwością własnego wierzenia sobie ich nie zohydzać. Z wmówieniami, które nie stały się przekonaniami, trzeba się rozstać, jeśli się chce ocalić prostą ludzką uczciwość.

Na gruzach wiary, a potem już poza wiarą religijną zostaje tylko Bóg niepokoju i oczekiwania pożądanej pewności.

*

Sztuka. „Deiści" są na ogół ludźmi wykształconymi, żyjącymi intensywnie kulturą, także artystyczną. Nie chodzi mi głównie o to, że negatywną intensywność wierzenia, przechodzącą w obojętność i zerwanie, zastępuje się intensywnością doznań spoza wiary, uważanych za pozytywne (co zresztą jest prawdą). Chodzi mi o co innego, o sztukę tzw. religijną — tę dzisiejszą, żywą — i przyprawiające mię o irytację prostackie mniemanie (ujawniane zazwyczaj nie wprost), że sztuka ta może i winna wyapostołować nowych „współczesnych" chrześcijan, a słabych utwierdzić (tych inteligentów, rzecz jasna). Tak jakby wierzenie było rzeczą dobrego gustu i estetycznej wrażliwości, a sztuka propagatorką wiary. Właśnie wierzenie kalekie, chore, pozbawione pewności i podpierające się sztuką (ku swemu rozczarowaniu!) staje się tym bardziej obrzydłe. Wolałoby raczej nie być, a zwrócić sztuce należną jej wielkość, zwalniając ją z roli zawodnego i śmiesznego hypnotyzera-amatora. Dla wielu ludzi sztuka stała się dziś bogiem, to prawda. Ale świadomie rezerwować to „pogańskie" przeświadczenie jako atut w określonym i z natury swej odmiennym od artystycznego oddziaływaniu, przewidując że ubó-

stwienie sztuki posłuży (!) za „etap" i *sui generis* bodziec psychiczny w zbliżeniu do Boga Prawdy — jest naiwnością, a może i nieuczciwością. Kwestionuje się bowiem wtedy i godność wierzenia, i godność sztuki. Sztuka nie jest sługą wierzenia, wierzenie nie jest sługą sztuki. A jeśli wiara i sztuka się jednoczą — jest to prywatna sprawa twórców i równie prywatna sprawa odbiorców sztuki. Sprawa bardzo prywatna. Robienie z tego sprawy publicznej, w postaci mniej lub bardziej dyrektywnych sugestii, kierowanych w zbiorowość, wydaje mi się hochsztaplerstwem (nie apostolstwem), jak zresztą wszelkie „ideologizowanie" sztuki i psychologii jej odbierania. Przynosi to bowiem klęskę i fałsz.

„Deiści" reagują w tym wypadku zdrowo. Po prostu likwidują usłużnego demona sugestii pozaartystycznych. Podoba im się lub nie podoba sztuka. Zaś zdecydowanie im się nie podoba, jeśli ktoś lub coś (krytyka? —publicystyka?) nawet najdelikatniej próbuje wmieszać (angażująco) ich odczucia sztuki do ich osobistych stosunków z Bogiem czy religią. Wykazując chwalebną tolerancję nie podają w wątpliwość faktu, jeśli ktoś twierdzi, że sztuka wzbogaciła jego wierzenie. Sami bywają jednak zdania, że dobra współczesna sztuka religijna nie daje im żadnych religijnych bodźców, nie orientuje ich na religijność, jest zbyt alternatywna, to znaczy każe wybierać między sobą a Bogiem — na niekorzyść Boga. Wobec żywego nie-doznania Boga sztuka daje doznania konkretne i często radosne. Właśnie konkretność i zaskakująca świeżość doznań sztuki (także tej religijnej) wskazuje na nędzę wierzenia. Stosunek do Boga staje się w świetle tych doznań zaledwie niezaspokojonym, błąkającym się instynktem.

*

Może to zabrzmi śmiesznie, gdy odważę się powiedzieć, że za całą metafizykę młodych „deistów" starcza tylko ten ślepy instynkt. Ale tak chyba jest. Nie znaczy to przecież, by ci ludzie wyraźnie stronili od metafizyki systemów filozoficznych. Zdarza się dość często, że rudymenty wiedzy metafizycznej włączają świadomie do swego ogólnego wykształcenia, trochę na zasadzie wyrażonej trafnie w *Eugeniuszu Onieginie:* „Nas wszystkich jakoś i na ogół uczono gdzieś tam czegoś tam — więc edukacją, chwała Bogu, nie trudno w świecie błysnąć nam". Ale dalecy są od tego, by metafizykę systemów uważać za własność swoją, może lepiej — za własność siebie. Posiedli po prostu jeszcze jedną sprawność, na pewno nie ostatnią w hierarchii sprawności, lecz tylko sprawność. Posługiwanie się nią pozostaje właściwie kwestią ochoty,

nieledwie kaprysu. Cóż im bowiem szkodzi od czasu do czasu trochę potrenować, walcząc na przykład o Boga argumentów Tomaszowych z interesującym przeciwnikiem? Ktoś, nieświadom ich wewnętrznych rozterek, pomyślałby, że ma przed sobą okaz dzielnego początkującego tomisty. Tymczasem jest to tylko dzielny i sprawny zapaśnik.

Ich stosunek do metafizyki, jako sprawności? Są najdalsi, by traktować ją na równi ze sprawnością czyszczenia butów. Miewają do niej sentyment. Posiadanie tej sprawności w wysokim stopniu przez osoby specjalnie przygotowane budzi ich podziw, a nawet swoisty kult i niewątpliwą solidarność, jaką się odczuwa w stosunku do sportowców odnoszących sukcesy. Oczywiście, jeśli Golemowie metafizyki-sprawności odnoszą sukcesy.

Tak ich „deiści" widzą, tych, którzy nie dają im żadnych rozstrzygnięć istotnych, nie są w stanie niczego zmienić na dnie życia wewnętrznego, nie potrafią skierować ślepego nadal instynktu Boga w swoje własne uporządkowane koleiny.

Czy w tym jest cynizm? — Nie powiedziałbym. Czy nienawiść do metafizyki systemów? — Także nie. Ze słów daje się wyczytać coś jakby tęsknota za metafizyką posiadaną i jakoś uładzoną. Ale nie teraz, gdy się nie ma pewności. Skądinąd, której nie „wyuczy" system.

*

Nie wdając się już w obrazowanie stosunku „deistów" do systemu chrześcijańskiej moralności, który to stosunek jest podobny nastawieniu do metafizyki (co nie sprawia, by „deiści" nie bywali bardzo porządnymi ludźmi), ciekaw jestem, jak ich widzi *homo ecclesiasticus*.

Wyobrażam sobie dwa stanowiska. Pierwsze byłoby twarde: „stawiają się poza Kościołem i poza wiarą, więc cóż mię mogą obchodzić?" — Do tego stanowiska się nie przychylam, uważam je za stanowisko borsuka zaszytego w jamie, za postawę wyraźnie gettową.

Homo ecclesiasticus — ten wyrozumialszy — zanim by ich w swoich myślach wyrzucił poza obręb Kościoła, zadałby sobie chyba pytanie: czy głębokość ich odejść nie pozostaje w obrębie ludzkiej, a więc niedoskonałej struktury wierzenia? Czy odejścia wypełniają każdą minutę ich życia, czy tylko przypływają, by odpływać? A co ja im daję w momencie tych przypływów? Czym sytuację przypływu wypełniam?

Stawianie tych pytań uważam za sensowne i godne. Nie jestem jednak wewnętrznie upoważniony, by na nie odpowiadać. Chciałbym tylko, by duchowa problematyka „deistów" znalazła lepszy i pełniejszy od tego wyraz drukowany, przeczuwam bowiem, że „formacja" dużej części społeczności katolickiej w Polsce jest „deizmem" podszyta. Jest nad czym myśleć.

Jacek Susuł

HALINA BORTNOWSKA

Spośród zagadnień poruszonych w tej dyskusji najbardziej istotny wydaje mi się problem formacji nazwanej przez Wilkanowicza „nową falą". „Nowa fala" nie ogranicza się do ludzi związanych z katolicyzmem czy też do spraw religii i Kościoła. To jest coś o wiele szerszego — to prąd ogarniający zarówno ludzi wierzących, jak tych, którym sprawy wiary, przynajmniej w sensie religijnym, są zupełnie obce. Przyznaję jednak, że właśnie wśród katolików i w problematyce religijnej „nowa fala" jest zjawiskiem szczególnie znaczącym: tu właśnie znajduje się jedno ze źródeł ideowego fermentu i tu także dokonują się historycznie najbardziej doniosłe przemiany. I może najżywsza jest świadomość przemian — na skutek realnego kontaktu z tradycją, kontaktu i konfliktu, który nie łatwo rozstrzygnąć. Gdy tradycja jest skodyfikowana i uświęcona — jak to ma miejsce w Kościele — konflikt z nią nie może po prostu rozpłynąć się wraz z upływem czasu, nie może być rozwiązany przez pominięcie, przejście ponad czy obok. Rozwiązanie twórcze i trudne jest koniecznością.

„Nowa fala" jest zjawiskiem ideologicznie i psychologicznie złożonym, obejmuje cały szereg bardzo różnych postaw. Tym, co zbliża do siebie te postawy, uzasadnia zaliczenie ich do jednej grupy, ustawia je we wspólny front — jest jakiś rys charakterystyczny, wcale nie łatwy do wydobycia i pojęciowego określenia, choć zarazem oczywisty i wyraźny. Osobiście sądzę, że jakimś ujęciem tego, co wspólne różnym elementom „nowej fali", jest stwierdzenie, że dokonuje się w niej kryzys ideologii, bardzo głęboki i zasadniczy. To już nie są zwykłe pokoleniowe utarczki. Zawsze tak było i pewnie będzie, że pokolenie starsze do pewnego stopnia kompromituje własną ideologię w oczach młodzieży, domagającej się absolutnej niemal bezkompromisowości. „Nowa fala" nie jest jednak zjawiskiem mło-

dzieżowym *sensu stricto*, ani też nie ogranicza się do buntu wobec określonej ideologii czy wersji ideologii. Dziś bunt dotyczy wszystkiego, co pachnie ideą, nawet idei buntu. To jest bunt praktyczny na ogół, a nie teoretyczny czy właśnie „ideowy". Jego wyrazem jest ironiczna pogarda dla idei, albo spokojna utrata zainteresowania dla nich. Idee są kosztowne, martwe i zbyteczne. Zmuszają do bezsensownych ofiar, budzą fanatyzm, powodują cierpienia — dzielą, a nie łączą ludzi. A nadto wątpliwe, czy ktokolwiek jest ich szczerym wyznawcą.

Kryzys ideologii ma już swoją obszerną literaturę. Publicyści podkreślają zgodnie, że jego ostatecznych przyczyn należy szukać w przemianach społeczno-ekonomicznych. Nie zamierzam polemizować z tym stanowiskiem. Nie wystarczy jednak zbadać przyczyny. Trzeba też zrozumieć samo zjawisko i ocenić je. W tym celu sięgnąć trzeba do psychologii i etyki.

W wypowiedzi tej chcę zająć się właśnie etycznym znaczeniem i wartością kryzysu ideologii. Punktem wyjścia będzie dość powszechne oskarżenie przeżywających kryzys ideologii o relatywizm. Nie chcę tu za bardzo filozofować. I dlatego nie wdaję się w analizę relatywizmu etycznego od strony jego filozoficznych, teoretycznych uzasadnień. Dla celów, o jakie tu chodzi, wystarczy określenie robocze, dokonane poprzez uchwytne w życiu codziennym skutki postawy relatywistycznej w życiu moralnym.

Jeśli wszystkie wartości, a więc i wartości etyczne, są względne — to dążenie do ich realizacji staje się rzeczą dowolną, przestaje obowiązywać. Wśród wartości względnych nie można oczywiście ustalić bezwzględnej hierarchii, hierarchii obiektywnej. Odpada więc całkowicie problem p e r f e k c j o r y z m u, tj. dążenia do realizacji w sobie wartości najwyższych, choćby kosztem innych wartości. Można oczywiście te wartości realizować dowolnym kosztem — jeśli ktoś „ma takie obyczaje", w ramach etyki autentyczności, ale to już nie jest perfekcjoryzm: brak tu momentu hierarchii, wyboru kierującego się ku czemuś, co samo w sobie jest uznane za godne realizacji. Wierność własnym przeżyciom nie wymaga wyjścia poza siebie, ściśle, a nie metaforycznie pojęta, nie może wymagać zmiany siebie: a przecież zmiana siebie jest warunkiem doskonalenia. Czyny dokonane z racji wierności sobie mogą być piękne, w pewnym sensie doskonałe — ale nie doskonalące.

Dla relatywisty konflikty etyczne sprowadzają się do rzędu psychologicznych powikłań, *maladjustments*, pozbawionych obiektywnej treści. Z problemów stają się chorobami. Przenoszą się też naj-

częściej na płaszczyznę osobistą: uznania i nieuznania ze strony środowiska.

Czy taka jest postawa „nowej fali"?

Wydaje się, że zasadniczo nie. Za tą odpowiedzią przemawia fakt, że większość „nowofalowców" przeżywa konflikty etyczne bardzo mocno i nie ma nadziei na „wyleczenie się" z nich, lecz szuka rozwiązania buntując się przeciw zasadom. Tych spraw się bynajmniej nie bagatelizuje. Może to i owo tłumaczy się w kategoriach psychologicznych — ale wtedy też jako element *condition humaine*, a nie jako przejaw schizofrenii.

Nie jest więc tak, aby wraz z kryzysem ideologii perfekcjoryzm bezwzględnie odpadał. Istnieje nadal i mieści się w nowym układzie sił, choć zmienia się jego struktura. Tym samym i relatywizm nie może pretendować do roli ogólnie reprezentatywnej dominanty „nowej fali", choćby w pewnych postawach był czynnikiem bardzo silnym i wyraźnym. Jest on tylko jednym z możliwych zakończeń kryzysu ideologii, zakończeniem, które by można określić jako zejście śmiertelne.

Bezpośrednim i głównym przedmiotem ataku „nowej fali" nie są wartości bezwzględne czy perfekcjoryzm jako taki, lecz zasady etyczne, uznawane w formacji tradycyjnej za powszechnie obowiązujące, jasne i wystarczające dyrektywy postępowania we wszelkich sytuacjach. Sądzę, że analiza obu typów perfekcjoryzmu: tradycyjnego i nowego, formującego się we współczesnym społeczno-psychologicznym kontekście, może być ważnym uzupełnieniem przeglądu postaw religijno-moralnych, dokonanego w toku tej dyskusji. Uważam też, że jest ona wprost konieczna — aby oddać sprawiedliwość „nowej fali", aby nie przeoczyć jej bardzo cennych wartości.

Perfekcjoryzm wymaga istnienia dwóch biegunów: jednym jest jakaś wizja siebie jako tworzywa, wizja tego, czym się jest — drugim wizja czegoś większego, bardziej wartościowego, czym można i trzeba się stać.

Perfekcjoryzm aktualnie dominujący w tradycji (której wyrazem są tak niektóre katolickie podręczniki teologii moralnej, jak i sposób myślenia inteligencji laickiej starej daty, któremu nie obcy jest rygoryzm i legalizm przypominający kantowski) — nazywać będę pryncypialistycznym, ponieważ wizja docelowa, ideał etyczny jest w tym ujęciu kształtowany poprzez podawanie i akceptację z a s a d postępowania. Pełna realizacja tych zasad ma gwarantować osiągnięcie etycznej doskonałości. Taka realizacja jest rzeczą trudną — postęp jest rzeczywisty, choć cel właściwie nigdy nie bywa osiągnięty. Zmieniające się sytuacje życiowe utrudniają realizację za-

sad — trzeba je na nowo aplikować. W ramach ekonomii wysiłku (może ktoś woli nazwać ją roztropnością) należy unikać zmian sytuacji, a w każdym razie dążyć do tego, aby każda zmiana była odpowiednio przygotowana, zniwelowana przez sprowadzenie jej do prostych, uchwytnych i znanych elementów. W jakimś sensie zmiany należy celebrować, otoczyć rytuałem, skoro już są nieuniknione. Nie stanowiło to specjalnej trudności, gdy całe życie społeczne było jakoś ustabilizowane, gdy człowiek poruszał się wśród schematów i struktur uświęconych tradycją, gdy istniał uporządkowany rytm zmian, gdy było wiadomo kto jest kim dla kogo.

Teraz sytuacja tak się zmieniła, że ciągłe zmiany sytuacji są rzeczą zwykłą — dla wszystkich, nie tylko dla ludzi silnych, dążących do tych zmian i przygotowanych do tego, co własnym wysiłkiem zdobędą. Większość ludzi już od dzieciństwa żyje nie w jednym, a w kilku różnych środowiskach społecznych. Szkoła, dom, ulica, grupa koleżeńska, często nie jedna — każde z nich stawia przed człowiekiem inne problemy, inne wymagania, coraz więcej różnych elementów trzeba brać pod uwagę, chcąc postępować „sprawiedliwie".

Perfekcjoryzm pryncypialistyczny znalazł się w trudnej sytuacji: do pewnego stopnia stracił realny sens. Jego bieguny są obecnie tak oddalone od siebie, że napięcia między nimi przestają istnieć. Bo wizja tego, co powinno być, musi być jakoś współmierna wobec tego, co jest, współmierna psychologicznie, a nie tylko metafizycznie. Inaczej zasady przestają być realizowane nie dlatego nawet, że się je w imię życiowości kwestionuje, ale po prostu dlatego, że nie wiadomo do czego je stosować. Konkret wymyka się zasadom.

Pryncypialiści mogą się bronić podkreślając, że zasady etyczne są dostatecznie ogólne, aby objąć wszelki, nawet marsjański konkret. Trzeba tylko dla tego konkretu wyprowadzać wciąż nowe zasady szczegółowe. Nie wydaje się jednak, aby mnożenie zasad było wyjściem realnym. Jest jakaś psychologiczna granica tego procesu. Na pewno nie wszystkie życiowo doniosłe sprawy da się ująć w ściśle określone zasady.

Istnieje jednak możliwość ratunku dla pryncypialistów: zamiast konstruować wciąż nowe zasady, można sztucznie ustabilizować życie. Jeśli makrokosmos jest chybotliwy i zmienny — stworzyć sobie mikrokosmos, otoczkę bezpieczną, stałe środowisko, w którym niezmienne zasady nie trudno będzie stosować, a cel, idealny wzorzec postępowania, znów zarysuje się wyraźnie. Wielka rzeczywistość nas przerasta — więc stwórzmy sobie małą. Jeśli nie na zawsze, to przynajmniej aż okrzepniemy i odpoczniemy. Zwłaszcza

uważa się, że przebywanie w jednolitym, statycznym mikrokosmosie ma sprzyjać wychowaniu.

Konstrukcja mikrokosmosu jest rozwiązaniem realnym. Może nie da się dzisiaj tworzyć zamkniętych wyodrębnionych środowisk na taką skalę jak dawniej — gdy tylko się rozrosną porywa je rytm przemian — ale małe mikrokosmosy, oazy stałości i spokoju jeszcze istnieją i będą chyba istnieć zawsze. Stałość i spokój mają pewien urok dla każdego — szczególnie jednak są cenne dla pryncypialistów, którzy gubią się i tracą orientację w wirze przemian.

To jest rozwiązanie — ale na całe życie rozwiązanie dla niewielu. Tego faktu nie nie zmieni, tak jak pewne jest również, że wiele mikrokosmosów pęka i załamuje się, albo z natury ma charakter przejściowy. Dzieci opuszczą dom rodzinny, w którym było wiadomo jak żyć, klasztorne wychowanki pozdają matury i zapiszą się na historię sztuki, klerycy pójdą na parafie. Stosunek do zasad, właściwy w obrębie mikrokosmosu, przestanie być odpowiedni w środowisku otwartym, czy raczej zespole takich środowisk. Co wtedy? Albo te same zasady wypracowane i wpojone w okresie formacji będą mechanicznie aplikowane do sytuacji, z którymi mało mają wspólnego — wtedy człowiek stanie się moralnym schematystą, oderwanym od rzeczywistości, często okrutnym dla siebie i dla innych. Albo niewystarczalność zasad wyuczonych czy wydedukowanych będzie dostrzeżona — jako klęska. Perfekcjoryzm załamie się całkowicie (jego miejsce zajmie relatywizm czy wręcz nihilizm) lub przekształci się w żałosny szczątek, w podporządkowanie nie zasadom, lecz woli ludzi, którzy jakoby wiedzą, co należy czynić. Załamani pryncypialiści dość często wpadają w infantylizm etyczny, w moralną dewocję.

Z tej sytuacji pryncypialistycznego perfekcjoryzmu należałoby zdać sobie sprawę i wyciągnąć wnioski tak co do wychowania w rodzinie, jak i metod formacji „instytucjonalnej".

Chcę tu na marginesie podkreślić jeszcze raz, że nie myślę wyłącznie o tego rodzaju problemach katolików. Nie tylko chrześcijański perfekcjoryzm może być ustawiony pryncypialistycznie. Chyba każdy autentyczny perfekcjoryzm posiada tę wersję, a tym samym przechodzi też podobny kryzys, gdy społeczeństwo wchodzi w erę gwałtownych przemian. Nowe, realistyczne ustawienie perfekcjoryzmu, które zarazem dostrzegam w zawartości „nowej fali" i proponuję jako wyjście z etycznego impasu — może więc mieć znaczenie nie tylko dla katolików. Duża część tych refleksji dotyczyć będzie tego, co jest wszystkim perfekcjorystom wspólne.

Nowy perfekcjoryzm nie jest tak bardzo nowy. Jego ziarna widzę w najstarszej i najbardziej czcigodnej arystotelesowskiej tra-

dycji etyki cnót, nadbudowującej etykę zasad. Wbrew pozorom widzę je i w Starym Testamencie, nie tam, gdzie twardego karku Izraelici poskramiani są władczymi nakazami Boga, lecz wśród tych stronic, które przekazują nam wizje wielkich ludzi, wiernych aż do końca powierzonym sobie zadaniom, śmiałych kochanków i przyjaciół o otwartym sercu. A w świetle pewnych sformułowań Ewangelii pryncypializm zdaje się leżeć tuż tuż na granicy herezji. Wreszcie doktryna prawa naturalnego — tak często uważana za ostoję legalizmu — może też być interpretowana i była interpretowana jako jego antyteza. Prawo naturalne to nie kodeks, nie zbiór zasad — to porządek kosmosu, który może do pewnego stopnia być odczytany przez nas, ale w swej istocie jest właściwością rzeczy, jest samą rzeczą, a nie normą pojętą jako zdanie rozkazujące.

Jeśli perfekcjoryzmowi pryncypialistycznemu odpowiada etyka zasad — to perfekcjoryzmowi realistycznemu odpowiada etyka wierności konkretom. To powiedzenie oczywiście nie określa go jeszcze: wszystko zależy od pojęcia konkretu. Musi ono być dostatecznie szerokie. Myślę, że potrzebne tu jest takie pojęcie konkretu, jakim operuje W. Stróżewski w szkicu o etyce afirmacji, opublikowanym w poprzednim numerze „Znaku".

Konkretem jest właściwie wszystko, skoro konkret to byt w sensie metafizycznym. Istotną sprawą nie jest wybór „konkretów" spośród rzeczy, z którymi mamy do czynienia — lecz zachowanie *maximum* konkretności w poznawczym ujęciu tych wszystkich rzeczy. Dyrektywy etyczne pryncypialistycznego perfekcjoryzmu opierają się na uogólnieniach, mniej lub więcej szerokich, lub wręcz mają charakter aprioryczny. Realistyczny perfekcjoryzm nie formułuje dyrektyw: lecz wskazuje na kontemplację rzeczywistości, na dostrzeganie potrzeb otaczających nas bytów — przede wszystkim bytów-osób — jako na źródło impulsów do działania, źródło powinności etycznej. Przy tym ustawieniu zmienia się cała struktura odpowiedzialności: akcent przesuwa się z charakterystyki samego działania (zgodność z zasadą) na jego cel i wyniki (realizacja wartości w samym działającym człowieku lub w świecie zewnętrznym). Bieguny perfekcjoryzmu: ogląd tworzywa i wizja celu zbliżają się do siebie, napięcie wzrasta. Cel jest już w tworzywie jakoś obecny — obecny na sposób realnej możności.

Ale dość tej metafizyki. Metafizyka jest potrzebna etyce konkretów dopiero w warstwie ostatecznych uzasadnień. Do tej warstwy wcale nie wszyscy docierają i nie wszyscy w ogóle muszą dotrzeć. Praktycznie jest, jak mi się wydaje, potrzebna jedynie świadomość dwóch ważnych zależności:

1. Gdy tylko zaczyna się zacieśniać zakres tego, co decydujemy się nazywać konkretem — odrywamy się od rzeczywistości, która nie jest zacieśniona, jest taka, jaka jest. Wulgaryzacją etyki wierności konkretom, powstającą przez takie właśnie zacieśnienie, jest i materializm praktyczny, i jakiś swoisty angelizm. Jedno i drugie znajdujemy w zawartości „nowej fali". Materializm praktyczny jest łatwo dostrzegalny — niektórzy (moim zdaniem mylnie) uważają go za najważniejszy rys „nowej fali". Angelizm jest sprawą bardziej złożoną. Sądzę, że można by go odnaleźć u korzeni wielu skrajnych postaw i wypowiedzi. Angelizm różowy jest niby to optymistyczny — za jedynie konkretne uważa te właściwości natury ludzkiej, które predysponują człowieka do „rzeczy wyższych". Wszędzie tam gdzie „rzeczy wyższe" jakoś się nie udały, nie wyszły — widzi się ostateczny upadek. Słusznie odrzucając materializm praktyczny — niesłusznie lekceważy się materialny konkret ludzkich spraw i ludzkich instytucji. Stąd nieroztropne żądania, brak cierpliwości, krytyka niewyrozumiała i właściwie nietwórcza, lekceważenie wszelkiego niezupełnego dobra, wszelkich osiągnięć cząstkowych — a innych przecież nie mamy. Pozostaje rezygnacja zaprawiona nihilizmem.

2. Jeśli punktem wyjścia etyki ma być poznanie konkretów — trzeba pogodzić się z faktem, że poznanie to jest niezupełne, że każdy konkret jest i musi pozostać tajemnicą. Tylko własne abstrakcyjne konstrukcje znamy i rozumiemy aż do końca.

Poczucie tajemnicy konkretu, zwłaszcza ludzkiego konkretu-osoby, nie jest obce „nowej fali". Zdumienie, przerażenie i podziw wobec możliwości ludzkich poruszyło i wciąż porusza, pobudza ludzi do nowego myślenia i odczuwania. Nie brak w dzisiejszym świecie poczucia tajemnicy — brak zrozumienia jej granic i funkcji. Relatywizm etyczny pojawia się jako reakcja na dostrzeżenie rozmiarów tajemnicy. Nie wiadomo czego wymaga od nas konkret — stwierdzają relatywiści — a więc dyrektywy etyczne mogą pochodzić tylko od nas, z naszego wnętrza, są czysto subiektywne. „Realistyczność" naszej postawy wobec świata jest dla tych zrezygnowanych poszukiwaczy pięknym złudzeniem. Mówiąc o działaniu doskonalącym — tak jak byśmy rozumieli, na czym doskonalenie polega — naruszamy ich zdaniem nieprzekraczalną strefę tajemnicy. Decyzje etyczne nie mają racjonalnych podstaw w rzeczy. Kartezjańska jasność sytuacji wydaje się im warunkiem racjonalności decyzji — warunkiem koniecznym i niemożliwym zarazem. Niezachodzenie tego warunku w rzeczywistości przekreśla szanse racjonalności w dziedzinie etyki. Owszem, możliwe są decyzje

w pełni racjonalne, ale nie będą one dotyczyć sytuacji konkretnych, a wyłącznie abstrakcyjnych schematów, będą pomijać tajemnicę, a wraz z nią i konkret.

Reasumując: etyka racjonalna nie może być realistyczna, bo rzeczywistość nie jest racjonalna. Jeśli, co wątpliwe, można jakoś do tej rzeczywistości sięgnąć — to inaczej: poprzez intuicję, poprzez prawo serca.

„Nowa fala" dlatego buntuje się przeciw filozofowaniu w etyce, że filozofowanie, pretendując do naukowości, musi razić ludzi posiadających żywe a zarazem niesprecyzowane, nieuładzone poczucie tajemnicy. Musi razić — podobnie jak spekulacje teologiczne czy kazuistyczne werdykty muszą wydawać się zarozumiałym bełkotem, jeśli nie akcentują właśnie tajemnicy. Ludzie tej formacji mogą jeszcze tolerować — jako ciekawostki — pryncypialistyczne dedukcje, mając je za interesujące czasem twory sztuki dla sztuki. Do pasji doprowadza ich natomiast każda wypowiedź, która nawiązując do konkretu upraszcza go i spłyca. Stąd chyba dąsy na tomizm. U ich podstawy znajduje się tęsknota i rozczarowanie. Kapitał wysiłku włożony w (bardzo powierzchowne zwykle) poznanie tomizmu nie procentuje. *Philosophia perennis* okazuje się kopciuszkiem, który po ślubie nie zamienia się w królewnę, pozostaje szary i nieinteresujący. Sądzi się wprawdzie, że królewny realnie nie istnieją — a jednak? Jednak się ich szuka. Tęsknota do oglądania świata jako kosmosu, w kategoriach racjonalnego ładu — jest olbrzymia i powszechna, choć zwykle pozbawiona nadziei. (Jest paradoksem ludzkiej natury, że brak nadziei nie eliminuje oczekiwania na ziszczenie się tego, co jest pożądane choć uznane za niemożliwe — teoretycznie.)

Tomizm „amatorski", taki jaki może być w obecnych warunkach potocznie znany — nie spełnia oczekiwań „nowej fali". Ale to nie jest cały autentyczny tomizm czy też cała autentyczna metafizyka bytu-konkretu. Istnieją struktury poznawcze mieszczące się w tomizmie jako typie myślenia o rzeczywistości, które godzą rozum i tajemnicę. Jest w tej dziedzinie — jak w każdej — jakaś awangarda i są tabory mocno pochód opóźniające. Przemyśleń na miarę potrzeb „nowej fali" należałoby szukać w tej awangardzie, a nie w taborach. Zgadzam się, że to nie takie proste. Awangarda będąc awangardą nie bardzo się troszczy o funkcje popularyzacji — zresztą jak popularyzować to, co jeszcze nie jest jakoś domyślane, co się dopiero lęgnie i formuje? Myślę, że uważając metafizyków za golemów — robi się im krzywdę. Pozostaje jednak faktem, że jeśli zdobycze

awangardy mają mieć znaczenie społeczne — musi być zachowany kontakt między jej przedstawicielami a szarą masą, także myślącą i szukającą na swój sposób.

Za bardzo pilną sprawę uważam powiązanie realistycznego ujęcia metafizyki z etyką. Wymaga to wielkiego wysiłku, wielkiej pracy — i systematycznej, i historycznej — bardzo samodzielnej i twórczej. Trzeba przenieść do etyki osiągnięcia metodologiczne zastosowane z powodzeniem w uprawianiu metafizyki (por. Krąpiec i Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak" 83). I nie trzeba z tym czekać, aż metafizyka „będzie gotowa" — bo nigdy nie będzie gotowa.

Już dziś można chyba powiedzieć, i to w sposób odpowiedzialny, że podobnie jak pojęcia i sądy metafizyczne — tak i etyczne zasady i normy mogą być aplikowane do konkretu tylko analogicznie. Dwa konkretne czyny ludzkie, etycznie wartościowe, nie posiadają tejże etycznej wartości w tym samym jednoznacznym sensie — posiadają ją każdy w swój własny niepowtarzalny sposób. Mówiąc o nich, że są wartościowe etycznie, stwierdzamy tylko ich realne podobieństwo, a nie tożsamość czy identyczność w interesującym nas aspekcie. Aby to podobieństwo ująć — nie musimy mieć adekwatnej, wyczerpującej wiedzy o konkrecie, nie musimy znać całej jego zawartości. Wystarczy wiedza prawdziwa, choćby bardzo ułamkowa.

Pojmując etyczne oceny jako fragmentaryczne choć prawdziwe ujęcia stosunku tego, co jest, do tego, co może i powinno być — nie eliminujemy tajemnicy. Pozostawiamy jej bardzo szeroki zasięg, a jednak wychodzimy poza irracjonalizm i relatywizm. Przyznajemy, że rozum dotyka rzeczywistości w bardzo niewielu punktach — ale dotyka naprawdę. Oderwanie intelektu od rzeczywistości następuje dopiero wtedy, gdy ten zespół punktów uzna się za całą rzeczywistość, pomijając wszystko, co nie da się w ten sposób ująć, a więc zawężając zakres konkretu.

Wszystko pięknie: a jednak ten obraz nieco przeraża: jeśli dotykamy rzeczywistości w niewielu tylko punktach, to — choćby ten kontakt był realny i poznanie prawdziwe — czy to wystarcza jako podstawa działania? Działania obejmującego przecież konkret w całym jego bogactwie?

Te i podobne refleksje narzucają postulat odintelektualizowania życia etycznego (pokrywający się moim zdaniem z tezą Wilkanowicza o „franciszkańskiej miłości", która może zbawić „nową falę").

Większą niż dotąd rolę przyznać trzeba chceniu, które uzupełnia poznanie.

Wydaje się, że jeśli poznanie konkretów jest zawsze niezupełne, nieadekwatne — to deliberacja nad tym, jak by należało działać — może przeciągać się w nieskończoność, bo kontakt z rzeczywistością przynosi wciąż nowe racje, nowe motywy. Tym, co każe namysł zakończyć, co pozwala zaangażować się i działać pewnie, chociaż grunt jest niepewny — jest miłość, lub — jeśli kto woli — poczucie odpowiedzialności, które pozwala dostrzec w porę konieczność działania ze względu na dobro rzeczy poznawanej. Ono to zmusza do podjęcia decyzji, skoro tylko analiza sytuacji osiągnie pewien stopień zbliżenia do konkretu. Nie wystarczy uczciwość intelektualna wobec konkretów — potrzebne jest im nasze zaangażowanie, troska, „solidarność istniejących", gotowość do tworzenia, chęć współpracy, uzupełniania tego, co niedostaje. To wszystko wydaje mi się być treścią tomistycznej formuły *„voluntas recta"*. Tak właśnie realizuje się chyba istotna zgoda z prawem zawartym w naturze, choć nie zawsze i nie koniecznie z prawem wyabstrahowanym z natury przez ludzi — nie inna też jest treść pozytywnego prawa objawionego: i tu regułą pierwotną i jakby jedyną jest miłość.

Poznawanie nie kończy się w momencie rozpoczęcia działania. Zagłębianie się w przedmiot działania ujawnia coraz to nowe jego aspekty i potrzeby — w coraz to nowym i bardziej wymownym kontekście. Dlatego konieczna jest twórczość etyczna: zaciąganie coraz to nowych zobowiązań wobec przedmiotów naszego działania i odkrywanie konsekwencji tych zobowiązań. Nie w postaci coraz to nowych zasad, lecz w postaci szczegółowych zadań. Zadań podejmowanych bez pośrednictwa ideologii (skoro te konstrukcje abstrakcyjne nas zawiodły), ale nie bez miłości, właśnie dlatego, że miłość może obejmować nie tylko to, co jasne i znane, ale i w tajemnicę może wejść. Wcale nie musimy rozumieć wszystkiego i godzimy się z tym nierozumieniem. Nawet można się nim cieszyć: że coś nas przerasta. Im bardziej przerasta — tym głębsze i bardziej interesujące perspektywy miłości.

Istnieje więc wyjście z kryzysu ideologii, które nie jest klęską. Nowofalowcy nie są skazani na relatywizm i nihilizm, gdy od zasad zwracają się ku konkretom. Co więcej: myślę, że kryzys ideologii powinien być uznany w całej rozciągłości za zjawisko potrzebne, naturalne, za początek drogi (czy powrotu) do bardziej autentycznego stylu życia chrześcijańskiego i w ogóle ludzkiego. To jest chyba etap, przez który trzeba przejść aby osiągnąć pełną dojrzałość psychiczną. Ludzie, którzy ją kiedykolwiek osiągnęli — to chyba zawsze byli ludzie odnajdujący rzeczywistość Boga i rze-

czywistość człowieka na jakimś dnie — upadku, zwątpienia, cierpienia.

Teraz zjawisko to zachodzi w skali społecznej. Nie uważam, aby to było źle. To dobrze — trzeba tylko pomagać sobie nawzajem. Kryzys ideologii jest konieczny — bo to jest jakieś samooczyszczenie: spośród motywów zaangażowania eliminuje on wszystko, co jest przypadkowe, partykularne, nieistotne, niekonieczne. Stwarza bardzo szeroką strefę dowolności wokół centrum, w którym znajdują się te prawdy i sprawy, które realnie są źródłem życia. Może nawet słuszniej byłoby powiedzieć: prawdy i osoby, sprawy osób. Centrum to nie znajduje się wewnątrz człowieka, w tym sensie, że nie jest posiadane, nie można go uznać za własność, nie można wchłonąć. Transcendencja tego, czemu decydujemy się służyć, jest przez człowieka dojrzałego w pełni respektowana. Dojrzałość psychiczna, której ukoronowaniem jest dojrzałość etyczna — polega, jak mi się zdaje, na przełamaniu nie tylko egoizmu, lecz i egocentryzmu. Przełamać egocentryzm — to znaczy właśnie zobaczyć ludzi jako odrębne autonomiczne konkrety, tak samo potrzebujące wolności i samostanowienia, jak my ich potrzebujemy. Przestać umieszczać ludzi w sobie jako idola i nie pomijać ich, jakby byli tylko cieniami naszych własnych postaw i pragnień.

W otwartym, wciąż zmieniającym się środowisku nie ma szansy na udane życie według sztywnych zasad. Jeśli nie chcemy zamknąć się w mikrokosmosie — pozostaje jeszcze możliwość odnajdywania rzeczywistości w rzeczach, a przede wszystkim w ludziach, którzy wraz z nami unoszeni są tym samym wirem. Zmieniają się — ale jesteśmy przy nich dostatecznie blisko, aby zmiany były uchwytne, aby widzieć nie tylko zmiany, lecz i trwałe ich podłoże, podstawową jakość tu i ówdzie wyłaniającą się ze strefy tajemnicy, odsłaniającą się, gdy miłością odpowiadamy na miłość. Takie doświadczenia pozwalają z kryzysu ideologii wyjść — z życiem, i to nie byle jakim, ale mocnym, spokojnym i świadomym.

Warto może podkreślić, że postulowana przeze mnie etyka wierności konkretom — choć przeciwstawiam ją etyce zasad — nie jest etyką bez zasad, nie jest etyką sytuacyjną. Bazą jej jest dostrzeżenie świata jako hierarchicznie uporządkowanego kosmosu. Konkrety, z którymi stykamy się, stawiają wobec nas wymagania niepowtarzalne i jednostkowe. Ale między tymi wymaganiami istnieją daleko idące analogie, które są ujmowane w postaci zasad — norm obchodzenia się z konkretami. Fakt, że te normy są niejednoznaczne (tak, jak nie jest jednoznacznym poznanie konkretów) nie odbiera im znaczenia, nie zmniejsza ich siły. Mówiąc o wierności konkretom, o zaangażowaniu jako o źró-

dle powinności etycznej — akcentuję niewystarczalność zasad, ich niezupełność — istnieją powinności etyczne jednostkowe, których nie można ująć w zasady ani z nich wydedukować — i akcentuję charakter służebny zasad: celem działania etycznego nie jest przestrzeganie zasad, lecz realizacja dobra.

Całe to filozofowanie — choć wymierzone właśnie przeciw doktrynerstwu — wygląda bardzo teoretycznie, tak bardzo teoretycznie, że można wątpić, czy na coś się przyda. Sceptyczny pogląd na tę sprawę jest uzasadniony — a jednak myślę, że od tych rozważań jest droga do codziennych konkretów — i odwrotnie: od codziennych konkretów jest droga do tego typu refleksji. Nie są one operacyjnie neutralne: wyznaczają pewien styl, określają biegun docelowy perfekcjoryzmu, który nazwałam realistycznym, i którego elementy niesie ze sobą „nowa fala". Dla katolików będzie to jakiś profil, typ współczesnego katolika. Profil nie w sensie uniwersalnego wzorca (to byłoby powrotem do pryncypializmu, i to w wersji infantylnej). Raczej profil możliwości, możliwości bardzo cennych — godnych realizacji.

Wydaje się, że wszystkie wypowiedzi zamieszczone w ramach tej dyskusji na te możliwości wskazują. Nie chcę tu powtarzać tego, co już zostało powiedziane. Rysowanie na nowo sylwetki katolika-nowofalowca na tle filozoficznym nie miałoby sensu — łatwo ją tu sobie przenieść i obejrzeć we własnym zakresie. Podejrzewam, że w bardzo wielu wypadkach — w większości — wystarczy na tym tle zobaczyć siebie samego.

Halina Bortnowska

WSPÓŁCZESNY RACHUNEK SUMIENIA

W listach do redakcji, w ankietach na temat profilu pism katolickich, w prywatnych żądaniach czytelników najczęściej chyba powtarza się pytanie: jak żyć? Jak żyć konsekwentnym życiem chrześcijańskim w konkretnych sytuacjach dzisiejszego dnia, w dzisiejszym stanie ludzkiej samowiedzy, zgodnie z dzisiejszym kształtem aspiracji religijnych, które — choć są niezmienne w swej treści najistotniejszej — przybierają coraz to inny wyraz w myśleniu i w odczuwaniu różnych epok i pokoleń.

Pisma nasze informowały już w wielu artykułach teoretycznych o rozwoju myśli katolickiej w dziedzinie zagadnień moralnych. Wydaje się jednak, że ten rozwój — rozwój odpowiedzi na pytanie „jak żyć" — ilustrują w sposób jeszcze bardziej bezpośredni współczesne rachunki sumienia i refleksje praktyczne, można nawet powiedzieć „robocze", związane z pojmowaniem spowiedzi i przygotowywaniem się do niej. Przed paru laty zamieszczony był w „Znaku" (nr 45/58) *Rachunek sumienia człowieka dorosłego* o. o. Lebret i Suavet. Odzwierciedlał on najbardziej zasadnicze linie postawy dojrzałego chrześcijaństwa. Dzisiaj chcemy zapoznać naszych czytelników z dwoma szczegółowymi aspektami tej postawy, a zarazem z dwoma stylami myślenia o moralności, jakie występują we współczesnym katolicyzmie.

Angielski rachunek sumienia, pióra ks. A. Wilsona (którego fragmenty podajemy), dotyczy przede wszystkim ładu wewnątrz człowieka. Jego nowatorstwo w stosunku do tekstów bardziej konwencjonalnych polega na uaktualnionej konfrontacji owego „ładu" ze współczesnymi sytuacjami, ze współczesnym klimatem psychicznym i ze współczesnym (nierzadko przygnębiającym) stopniem przeciętnej wiedzy o rzeczywistych pobudkach ludzkich.

Myśl przewodnią pytań, jakie proponuje autor (jak też zresztą całej jego doskonałej książki pt. *Pardon and Peace*, z której te pytania pochodzą) stanowi teza, że „oszukiwanie siebie samego jest całkiem niewątpliwie rzeczą zdecydowanie głupią... Jest narzędziem, które służy do usprawnienia naszego samolubstwa i uczynienia go jeszcze bardziej komfortowym. Chronić ma nas miano-

wicie od wyrzutów sumienia i utraty szacunku dla samych siebie... Otóż postępowanie takie sprowadza na poziom »osła i wołu, które nie mają rozumu«, i nie jest godne istoty ludzkiej".

Osią, wzdłuż której przebiega przegląd sumienia i ocena siebie, jest tu więc prymat rozumu: grzechy i usterki występują w tych punktach, w których człowiek uległ bodźcom czy dał się powodować motywacjom innym niż racjonalne.

Całkiem odmienny jest akcent główny refleksji francuskich. Podany przez nas tekst, który stanowi wybór fragmentów z rozmaitych publikacji JEC, JOC i ACI (Jeunesse Étiudante Chrétienne, Jeunesse Ouvrière Chrétienne, Action Catholique Indépendante) koncentruje się przede wszystkim na obowiązku realizacji i świadectwa miłości. Moralna ocena własnego życia nie jest tu próbą „rozliczenia się" z racjonalności pojedynczych postępków i ich zgodności z przyjętymi normami, lecz raczej analizą swego stosunku do innych ludzi, swego miejsca wśród nich i swojej roli chrześcijańskiej wobec nich i poprzez nich. Nie jest także kontrolą przekroczeń tych czy innych zakazów, lecz raczej konfrontacją całego codziennego życia z „dyrektywą" czy z „orientacją" miłości.

Przytoczone przez nas refleksje nie są oczywiście i nie miały być „rachunkiem sumienia" w ścisłym sensie tego słowa. Były one pomyślane jako kierunkowe wspólnej pracy nad sobą, ankiet i działania „ekip", czyli najmniejszych, kilkuosobowych komórek Akcji Katolickiej. Wydaje się jednak, że taki właśnie styl myślenia o życiu chrześcijańskim i o chrześcijańskiej moralności jest dziś charakterystyczny dla wielu autorów, działaczy i po prostu „szarych katolików" Zachodu. I wydaje się, że może on dopomóc niejednemu z nas w jego prywatnej odpowiedzi na pytanie „jak żyć". Człowiek współczesny bowiem, pytając o to, ma na myśli nie tylko świadomy i konsekwentny „ład wewnętrzny", który analizuje tak wnikliwie autor angielski, ale również „ład współżycia": a więc to, jak i według czego budować swoje stosunki z ludźmi, aby były ludzkie, pełne sensu, chrześcijańskie.

CONFITEOR...

(wg. ks. Wilsona)

KŁAMSTWO

Kiedy opowiadam o swoich rozmowach, dyskusjach, sprzeczkach, czy to jest zgodne z prawdą? Czy to jest sprawiedliwe? Czy też zawiera przemilczenia, retusze, poprawki, które stawiają całą rzecz w całkiem innej perspektywie?

Czy moje repliki były rzeczywiście aż tak błyskotliwe, jak to wynika z mego opowiadania, czy też tylko chciałbym, aby były takie, ale w rzeczywistości nie przyszły mi w porę do głowy, albo nie starczyło mi śmiałości? Jeśli jest tak właśnie, nie wystarczy oskarżać się o „kłamstwo". Trzeba uprzytomnić sobie i wyznać kłamstwo z próżności i z chęci popisywania się. Jeśli „nie wiemy nawet sami, kiedy robimy takie rzeczy", trzeba dokładniej zanalizować swoje pobudki w zwykłych i potocznych kontaktach z ludźmi. Ile z tego, co i jak robimy, jest obliczone na efekt? Co nas naprawdę do tego skłania? Czy czujemy się niedoceniani i chcemy to nadrobić? Lecz — w takim razie — czy jesteśmy niedoceniani naprawdę? Czy to, co myślą o nas — przypuszczalnie — koledzy, krewni, znajomi — to rzeczywiście ZA MAŁO?

Można kłamać czynem, nie tylko mową.

Czy zachowywałem się tak, jakbym czytał jakąś książkę, kiedy czytałem tylko recenzję o niej? Czy przybieram pozy i tony znawcy, kiedy jest mowa o rzeczach znanych mi tylko powierzchownie?

Czy udawałem przyjaźń, serdeczność, przywiązanie, nie czując ich wcale? — Hipokryzja nie zawsze płynie z „najczarniejszych", interesownych pobudek. Można być hipokrytą chcąc jedynie być popularnym. Jest to tym niebezpieczniejsze, że odgrywając sprawnie komedię tego rodzaju i zbierając jej owoce w postaci właśnie „popularności", czujemy się nieraz zwolnieni z pracy nad ugruntowaniem w sobie głębszej i szczerej dyspozycji wewnętrznej, jaką jest prawdziwa miłość chrześcijańska.

PYCHA

Czy moja praca nad sobą nie jest dążeniem do doskonałości dla samej doskonałości? Jeśli czuję się „złamany bez reszty" i niepokojąco bliski rozpaczy przy odważnym rachunku sumienia, to pytanie może nie być nieaktualne!

Czy dążę do pokory, czy do opinii człowieka pokornego? Czy uchylam się od podjęcia odpowiedzialności, od uczynienia użytku ze swego talentu lub wiedzy, od podjęcia słusznej akcji z lęku aby nie wyglądać na „ambitnego" lub „zarozumiałego"? Innymi słowy: czy wolę być i pozostać pysznym, niż dopuścić aby mnie o pychę posądzono?

Czy uchylałem się od podjęcia odpowiedzialnych zadań, z obawy że wyjdą wtedy na jaw moje niedoskonałości?

Czy, kiedy chwali się kogoś w mojej obecności, moim pierwszym odruchem nie jest próba pomniejszenia w ten czy inny sposób chwalonej osoby? Jeśli tak, nie wystarczy oskarżyć się o obmowę. Trzeba przyznać się po imieniu do zazdrości.

Czy spotkawszy się z krytyką dąsam się albo przybieram pozy niezrozumianej niewinności lub niezrozumianego bohatera? Kiedy krytyka jest obiektywnie przesadna lub niesłuszna czy potrafię mimo to postarać się wyłuskać z niej łut prawdy, który prawie zawsze zawiera? Jeżeli nie potrafię tego, to czy jestem rzeczywiście człowiekiem całkiem wolnym, jak winienem być, czy zniewolonym lękiem przed utratą najmniejszej co do siebie iluzji?

Czy składa się tak, że „przemili" są dla mnie zawsze ci bliźni, którzy się ze mną zgadzają, a „okropni", głupi lub źli ci, którzy bywają zwykle odmiennego niż ja zdania? A jeśli tak właśnie „się składa", to czy jestem godzien miana, którym się tak szczycę, miana „istoty rozumnej"?

SPRAWIEDLIWOŚĆ

Czy kradłem cudze książki, pożyczając je na wieczne nieoddanie? Czy były to może książki tym wartościowsze, że nie znajdują się w sprzedaży? Książki nie podlegają prawu „zasiedzenia". *Res clamat ad dominum*, książka domaga się swego właściciela — jeszcze ciągle, nawet jeśli ukradłem ją parę lat temu.

Czy mam zwyczaj doprowadzać do rozpaczy żonę, matkę lub gosposię stałym spóźnianiem się na posiłki i stałym „wyżywaniem" swoich złych humorów w domu?

Czy czułem się upoważniony przez niewysoką (moim zdaniem) pensję do wykonywania jak najgorzej mojej roboty?...

Czy kino, telewizja, sport, plotki nie stały się moją manią do tego stopnia, że zaniedbuję dla nich swoje obowiązki rodzinne lub zawodowe? Czy dbam o to, jakie filmy oglądają moje dzieci, czy też o to głównie, by poszły na „jakiś" film i dały mi w ten sposób spokój na jakiś czas?

Czy jestem snobem? Czy jestem zupełnie pewien, że nie uważam ludzi spoza mojej klasy, grupy czy zawodu za „gorszych ludzi"? Pamiętajmy, że jest pewien rodzaj wyrozumiałości i pewien rodzaj pobłażliwości, którym warto przyjrzyć się z bliska!

MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO

Czy odzywałem się o innych w sposób cierpiętniczo i kłamliwie „miłosierny", obliczony stokroć bardziej na pokazanie własnej cnoty niż na obronę zalet bliźniego?

Kiedy spotkała nas jakaś JEDNA krzywda, czy nie odpowiedzieliśmy na nią DZIESIĘCIU obmowami, a może i oszczerstwami, krzywdzącymi naszego winowajcę? Czy do dziś dnia nie trąbimy na prawo i na lewo o doznanej niesprawiedliwości, trwając przy tym niewinnie w przekonaniu, że to wciąż jeszcze MY jesteśmy

stroną pokrzywdzoną? Czy zdajemy sobie bodaj sprawę, że odmawiając w tej sytuacji co wieczór Modlitwę Pańską prosimy faktycznie, aby Bóg postąpił z nami TAK SAMO jako i my...?

Czy powtarzam rzeczy, o których wiem, że mogą spowodować niesnaski? Czy rozdmuchuję nieporozumienia lub „dopomagam" w ich powstaniu, aby wyżyć w ten sposób własne ambicje, zwrócić na siebie uwagę lub spowodować sensację, która mnie „bawi"? Czy jestem krytyczny w sposób, który sieje zniechęcenie i depresję, zamiast zachęcać do poprawienia istniejącego stanu rzeczy? Czy znajduję w sobie stale, kultywuję i oczyszczam zarówno z niechęci, jak z gnuśności, otwartą zawsze życzliwość DLA WSZYSTKICH? Czy dla wszystkich rzeczywiście?

Czy moje prywatne rozmowy dotyczą zawsze spraw osobistych innych ludzi, plotek, skandali? Czy nie ograniczają się czasem do tych właśnie zewnętrznych rzeczy, ponieważ wewnątrz mojej głowy jest pustka?

Czy mój umysł nie jest pusty dlatego, że jestem zbyt zajęty sobą? Czy spróbowałem kiedykolwiek naładować go czymś innym niż ja, moje reakcje, moja radość że nie jestem jako ci inni ludzie — i moje bieżące troski czy kłopoty? Czy przychodzi mi do głowy, że coś, co nie dotyczy mnie bezpośrednio, mogłoby być ciekawszym tematem rozmowy niż mój zwykły repertuar?

Czy jestem stale przykry i nieuprzejmy w domu? Nie próbuję tego radykalnie zmienić? Uroczy dla wszystkich, nieznośny dla najbliższych? Jeśli tak, nie jestem winien tylko „niecierpliwości" i „nieuprzejmości", ale tego, że moje cnoty „na wynos" są motywowane głównie przez próżność.

Czy jestem „niecierpliwy"? Nie jest grzechem odczuwać zniecierpliwienie. Jest grzechem poddawać się świadomie swym zniecierpliwieniom. I nie wystarcza spowiadać się z ciągłych „zniecierpliwień". Trzeba znaleźć ich powód. — Nerwy? — Trzeba brać środki uspokajające, zastanowić się, czy i co można zmienić w swym trybie życia, wyjaśnić spokojnie i rzeczowo otoczeniu, co nas szczególnie drażni czy męczy. Nie mamy prawa zmuszać naszych bliźnich, aby znosili nasze „nerwy", jeśli sami nie czynimy najmniejszych, racjonalnych wysiłków, by je poprawić.

Czy pokłóciłem się z kimś, miałem z kimś „awanturę"? Oczywiście to tylko on czy ona byli winni! Ale — czy jest całkiem pewne, że to samo myśli Najwyższy Sędzia? Co zrobiłem dotychczas, by naprawić całą sprawę? Co jestem gotów zrobić w tym celu? Ilu ludziom opowiadałem to? Jak opowiadałem? I czy rzeczywiście pod wzrokiem Boga nie znajduję w sobie żadnej winy, żadnej złej woli, żadnej jednostronności?

CZYSTOŚĆ

Czy moja postawa wobec spraw płci jest pełna szacunku, czy też ośmielam się pośrednio krytykować Stwórcę, traktując je jako sprawy „brudne"?

Czy zdaję sobie sprawę, że instynkt seksualny jest talentem danym człowiekowi od Boga, ażeby był UŻYWANY — albo drogą normalną, w małżeństwie, albo też przez świadome i celowe POŚWIĘCENIE go? Ażeby jednak poświęcić instynkt seksualny dla czegoś, co stawiamy jeszcze wyżej, trzeba zdobyć się na szczerość i na pokorę uznania, że ten instynkt JEST. Jest i dlatego właśnie może być „poświęcony".

Czy usiłowałem wmówić sobie, że co do mnie to jestem „ponad takie rzeczy", przyjmując nieświadomie postawę faryzejską: „dzięki Ci Boże, że nie jestem jako" — reszta śmiertelnych? Czy dopuściłem aby ta proza rozwinęła się w afektowaną pruderię, która zniekształca w oczach otoczenia cnotę czystości, powodując, być może, więcej zła niż niejeden upadek ludzki?

Czy popadłem może w skrajność wręcz odwrotną, płynącą również z lekceważenia powagi spraw płci? Czy dopuszczałem do sytuacji, które stanowiły okazję do grzechu, to jest: co do których wiedziałem, że mogą skłonić mnie do postępowania innego niż uważam za słuszne?

WŁADZA

Czy, mając władzę, uchylałem się od odpowiedzialności?

Czy pozostawiałem dostateczną swobodę działania moim podwładnym i zastępcom?

Czy traktowałem swoje stanowisko jako gwarancję nieomylności?

Czy otaczałem się świadomie ludźmi miernymi, pochlebcami, uległymi manekinami, którymi mogę powodować i co do których nie muszę się obawiać, że mnie przerosną lub że dostrzegą szybko moje wady i braki? Czy hamowałem, świadomie lub nie, awans ludzi utalentowanych, czy wykazywałem szczególną i nadmierną troskę o ich cnotę pokory, o ich „brak doświadczenia"? Nasz stosunek do najzdolniejszych z naszych podwładnych zasługuje zawsze na baczną uwagę!

Czy zdaję sobie sprawę, że z każdego nadużycia władzy będę musiał zdać bardzo ścisły rachunek przed Bogiem? Także z nadużyć, których nie zauważył nikt? Także z tych, których ja sam nie chciałem zauważyć i uznać?

RODZICE

Czy psułem dzieci w sposób samolubny, dążąc do własnej przyjemności lub spokoju, a nie do ich dobra?

Czy nudzę je bezmyślnie, nie dbając o rzeczywisty skutek takiego „wychowywania"? Czy wyładowuję na nich własne złe humory? Albo własną żądzę władzy i komenderowania?

Czy czynię wysiłki aby zdobyć zaufanie dziecka i kształtować jego umysłowość? Czy też uważam swe zadanie za skończone, kiedy dzieci są ubrane, nakarmione i posłane do szkoły?

Czy opóźniałem dojrzewanie i rozwój dzieci, utrzymując je w zbyt wielkiej zależności lub starając się egoistycznie przedłużyć ich stan dzieciństwa, chociaż już dziećmi nie są?

Czy zmuszam moje dzieci do spędzania życia poza domem na nieznanych mi i wątpliwych nieraz przyjemnościach, nie chcąc pozwolić im na zapraszanie przyjaciół, nie chcąc uznać ich prawa do rozrywek, nie chcąc dopomóc w ich zorganizowaniu?

Czy nadużywałem swej władzy i zamęczałem dzieci drakońską dyscypliną? Co w tej dyscyplinie jest podyktowane rozumnymi koniecznościami, a co zaspokaja moje własne pragnienie władzy dla władzy? Czy miałbym odwagę potraktować moich kolegów lub podwładnych tak jak traktuję własne dzieci?

Czy nie nauczyłem dzieci kłamstwa i wykrętów przez nadmierne i małoduszne kontrolowanie ich życia i spraw?

MAŁŻEŃSTWO

Czy zadałem sobie kiedykolwiek trud aby poznać chrześcijański pogląd na intymną stronę małżeństwa?

Czy unikam zastanawiania się nad tą sprawą, gdyż boję się odkrycia, że jestem pozbawionym kultury egoistą, lub boję się wysiłku, jakiego wymagać musi rewizja mojej postawy i postępowania?

Czy uważam akt miłości małżeńskiej za akt sakramentalny, błogosławiony przez Stwórcę? Czy też moje prawdziwe o nim myśli są ciemne, mściwe, heretyckie, manichejskie? Czy nie żywię wskutek tego czegoś na kształt sekretnej urazy do Boga, sekretnej pogardy dla mego współmałżonka?

Czy nie zaniedbuję stale swych obowiązków małżeńskich, ulegając mężowi tylko z niechęcią i tylko z łaski i pozbawiając tę uległość wszelkiej wartości i godności przez swą małostkową postawę?

Czy moja niechęć i małostkowość nie osłabiła więzi małżeńskiej (którą akt miłości winien cementować)? Czy zdaję sobie sprawę,

że wystawiam w ten sposób na ciężką próbę czystość i wierność mego męża?

Czy w swoich odmowach lub żądaniach kierowałam się wyłącznie pobudkami egoistycznymi? Brałam pod uwagę tylko własne nastroje, nie próbowałam nigdy z całą dobrą wolą dostosować się do nastrojów męża? „Tolerowałam" jego nastroje z miną męczennicy?

(Stosunek małżeński jest OBOWIĄZKIEM, ilekroć jedna ze stron życzy go sobie. Nie ma obowiązku ulegania życzeniom przesadnym i nierozważnym, pamiętać jednak trzeba, że nie są one „przesadne i nierozważne" tylko dlatego, że nie odpowiadają naszym własnym humorom czy nastrojom.)

Czy postępowanie moje poprzedzające akt małżeński, było tego rodzaju, że mogło całkowicie zrazić lub nawet obrazić moją żonę? Czy mam zwyczaj ignorować lub lekceważyć jej uczucia, pragnienia lub opory? Czy zastanowiłem się nad nimi w ogóle kiedykolwiek? Czy bywałem aż tak podły by uciekać się do przymusu (także przymusu moralnego!) budząc nienawiść i odrazę w kobiecie, której ślubowałem miłość?

Biologicznym celem aktu małżeńskiego jest dawanie życia potomstwu. Ale jego celem psychologicznym jest wyrażanie i kultywowanie jedynej i niepowtarzalnej miłości dwojga ludzi. Czy zdaję sobie z tego sprawę? Czy zdaję sobie sprawę, że wobec tego ten wyraz miłości może i powinien trwać nawet wtedy, gdy akt małżeński nie służy już celom biologicznym?

BĘDZIESZ MIŁOWAŁ PANA BOGA SWEGO

...Oskarżam się o to, że nigdy dotąd się nie oskarżałem o ignorancję religijną i że nawet nie próbowałem się z niej wytłumaczyć, tak normalny wydawał mi się ten stan rzeczy.

Oskarżam się o kompromisowe chrześcijaństwo, które pozwala mi łączyć praktyki religijne, odbywane nieraz z sentymentalną pobożnością, z bezreligijnym stanem umysłu i bezreligijnymi koncepcjami życia.

Jak często oddaję Bogu cześć, chwałę i dziękczynienie?

Czy modlitwy moje nie polegają wyłącznie na prośbach o pomoc w sukcesach światowych, jak lepsza posada lub dobra ocena na egzaminie? Innymi słowy, czy traktuję Boga jako użytecznego protektora w dziedzinie interesów świeckich — i tylko w ten sposób?

Czy traktuję religię po prostu jako rodzaj ubezpieczenia od ognia piekielnego? A może praktykuję ją z obawy, że inaczej „przestanę mieć szczęście w życiu"?

Czy kiedykolwiek modliłem się o miłość i światło dla swojej duszy?

Czy kiedykolwiek próbowałem poważnie i wytrwale kochać Boga?

Czy zaciemniałem istotną treść mego życia wewnętrznego przez zawiłą księgowość „zasług" i odpustów, zapominając że jakkolwiek symbolem odpustu są pewne formuły i praktyki, to jego przyczyną jest zawsze dyspozycja wewnętrzna?

Czy swoim przykładem, postawą nie obrzydzałem ludziom pobożności?

Czy zaniedbywałem modlitwę za umarłych, porzucając i zdradzając w ten sposób ludzi, których kochałem?

Czy zdaję sobie sprawę, że rozwijanie swego umysłu, swej kultury i swego poczucia piękna to obowiązki katolika wobec Boga, wobec Kościoła i wobec siebie samego?

Czy zdaję sobie sprawę, że człowiek jest w pełni ludzki dopiero wtedy, gdy czyni użytek ze swego umysłu?

Lęk przed czynieniem źle nie upoważnia do bezczynności, jak tego dowodzi przypowieść o talentach. Czy jednakże nie postępowałem właśnie tak: bojąc się wiedzy o mojej wierze, bo mógłbym mięć wątpliwości; bojąc się wiedzy o zagadnieniach seksualnych, bo mógłbym tej wiedzy nadużyć; bojąc się danych mi od Boga obowiązków, postawionych przede mną przez Niego problemów, bo mógłbym wywiązać się z nich źle, bo mógłbym się pomylić...

Czy pod pretekstem podnoszenia mojej stopy życiowej nie dopuściłem stopniowo do zupełnego zmaterializowania swego życia, do ciężkiej anemii ducha? Dlaczego ostatnimi czasy tak rzadko myślę o religii, tak mało czytam, nie mam o czym porozmawiać z inteligentniejszymi z moich przyjaciół? Czy rzeczy, na które z takim zapałem gromadzę pieniądze, że nie mam czasu na najważniejsze wartości ludzkie, są mi rzeczywiście koniecznie potrzebne?

Czy mój pośpiech, aktywność, zapracowanie nie są po prostu tchórzliwą samoobroną przed spojrzeniem głębiej na swoje życie, przed jego obiektywną oceną? Jak wyliczę się przed Stwórcą z daru, z którego boję się wyliczyć przed samym sobą? Jaka jest moja miłość Pana i Boga mego, jeśli nie umiem kochać i szanować życia?

Z NOTATNIKÓW EKIP FRANCUSKICH

ZOBACZYĆ NA NOWO

Życie chrześcijańskie jest miłością. Jest realizowaniem miłości w konkretnych danych sytuacjach życia. Ile razy słyszeliśmy to?

Czy choć raz wzięliśmy to na serio? Bo wziąć to na serio to nie znaczy „przyrzec poprawę” z kłamstw, z obmowy, z nieżyczliwości... To nie znaczy przyrzec usunąć parę wyjątkowo szpetnych śmieci ze swego samolubnego życia. Wziąć życie chrześcijańskie na serio to zrewolucjonizować całe swoje życie. To przestawić je od samych podstaw na odwrotny niż dotąd kierunek.

Będziemy sądzeni według naszych czynów. Naszego działania. Ale działanie chrześcijańskie to nie tylko codzienna rutyna. To potraktowanie codziennej rutyny jako zadania do wykonania i zobaczenie jej na nowo w świetle tego zadania. Czym jest nasze zadanie? Nie zamierzamy przeorganizować bezpośrednio świata. Ale zamierzamy przerobić, uczynić chrześcijańskimi stosunki międzyludzkie w tych grupach i wspólnotach, do których należymy. Nie zamierzamy „nawracać” naszego otoczenia argumentami z filozofii, z teologii, z apologetyki. Ale zamierzamy starać się, by wspólnoty, w jakich żyjemy, stały się wspólnotami, w których panuje klimat miłości, klimat Emaus. Wierzymy bowiem, że każdy bezinteresowny gest miłości jest krokiem ku Bogu, jest „otwarciem się” na Jego poznanie, i że ilekroć uda nam się dopomóc komuś do takiego gestu, wykonaliśmy jakieś nieskończenie małe, a przecie realne zadanie apostolskie. Dlatego klimat ludzki, personalistyczny, klimat Emaus obejmować musi zawsze całą grupę czy wspólnotę, w której żyjemy i działamy. Prawo miłości bowiem nie było dane kilku wybranym, nie było dane jakiejś „ekipie” czy koterii, ale wszystkim ludziom: kiedy Chrystus chciał wyjaśnić jak praktykować miłość, postawił za przykład Samarytanina, człowieka spoza kręgu jego wyznawców, człowieka „obcego”, który „przechodził drogą”.

Zobaczyć na nowo ludzi, których „mijamy w drodze”.

Zobaczyć ich troskę, ich pragnienia, ich ludzką twarz. Zobaczyć każde drobne i błahe zdarzenie jako szansę, z której przyjdzie się wyliczyć przed Bogiem: szansę pogłębienia wspólnoty ludzkiej, szansę bardziej świadomego, bardziej bezinteresownego udziału w losie naszych braci... Zobaczyć swój własny los i swoje własne miejsce w świecie jako „jedyne, niepowtarzalne powołanie miłości, dane mnie osobiście do odczytania, do wykonania”... Zobaczyć wszystko to i dzień po dniu odnawiać pod wzrokiem Boga swoje *fiat* — oto co znaczy „wziąć życie chrześcijańskie na serio”.

SPOWIEDŹ

Na szczęście w tekstach rachunków sumienia są zinwentaryzowane wygodnie wszystkie te obmowy, kłamstwa, lenistwa, opuszczone pacierze... Można się łatwo nauczyć na pamięć.

Więc wyspowiadałeś się, wyliczyłeś bardzo dokładnie te stałe usterki. I jakoś nie czujesz ulgi. I jakoś nie czujesz zapału do „rozpoczęcia życia na nowo", ba, twoja wiara, że je rozpoczniesz, jest taka wątlutka i mizerna...

Przeanalizowałeś przecie w obliczu Boga osobisty aspekt twego życia. Wykrztusiłeś jakoś, może wykrętnie, ale przecież wykrztusiłeś co było upadkiem, wykroczeniem przeciw Jego przykazaniom. A jasność nie przyszła. A nie widzisz przed sobą drogi, twojej drogi, lecz tylko to, że trzeba będzie unikać tego i tego, i tego...

Tak bywa nieraz. Bo wierz mi: są jeszcze inne aspekty spowiedzi niż wyliczenie wykroczeń. Jest aspekt wspólnoty. I jest aspekt twórczy.

Poszukaj dobrze, a odkryjesz sam, że każdy grzech bez wyjątku jest brakiem miłości. Każdy wyrządził komuś zło, zlekceważył lub obraził czyjeś dobro albo był ślepotą na czyjąś troskę, albo był zdradą obowiązku Świadectwa. Poszukaj dobrze, a zobaczysz: każdy grzech świadczy o tym, że nie wiesz PO CO jesteś w życiu tam, gdzie jesteś, że nie wiesz KIM są w istocie, ludzie, OSOBY, które cię otaczają, że nie zastanowiłeś się, kim jesteś dla nich, co im masz dać, a co dajesz, czemu masz świadczyć, a o czym w ich oczach świadczysz rzeczywiście. Zobacz to wszystko. I zobacz czy nie trzeba rozpocząć życia głębiej „na nowo" niż tylko unikając tego, tego i tego. Czy widząc „kim nie jesteś", a nie tylko „co niepotrzebnie zrobiłeś", nie widzisz przed sobą „drogi", a nie tylko ostrzeżeń, zakazów, „znaków drogowych"?

I jest w spowiedzi aspekt twórczy. Aspekt koncepcji życia. Nuży cię i zniechęca powtarzanie tych samych grzechów. Ale te grzechy, które wyznajesz, czyż oddają one rzeczywiste oblicze twego życia? Jego istotne powołanie i twoje niesprostanie, twoje niedorośnięcie?

Idź głębiej niż powtarzanie ciągle tych samych grzechów. Idź głębiej: pytaj czego żąda od ciebie Bóg w języku sytuacji, talentów, pragnień i potrzeb ludzi, wśród których żyjesz. KIM chce Bóg, abyś była?

Naucz się patrzeć swemu życiu w twarz. Naucz się widzieć, gdzie leży główna linia jego walki, gdzie leży ciężar jego świadectwa. Naucz się widzieć, kim jesteś i dokąd dążysz w swym konkretnym życiu, i porównywać obraz ten z rolą, którą wyznaczył ci Bóg w swoim planie miłości. Ucz się odkrywać tę rolę, tę koncepcję życia. Spowiedź jest twórcza. Jest jeszcze bardziej twórcza niż myśl wielkiego pisarza, od którego wielu chrześcijan może się uczyć wrażliwości sumienia. Albert Camus napisał: „Ludzie sądzą, że zrobili dość nie zabijając nikogo, ale w rzeczywistości żaden

człowiek nie może umierać w spokoju, jeśli nie zrobił wszystkiego, co trzeba, aby inni żyli". My mówimy jeszcze: „aby obficiej żyli".

RACHUNEK SUMIENIA Z OBECNOŚCI

Dlaczego właśnie „z obecności"? Jaki jest związek obecności z chrześcijaństwem?

Otwórzmy Ewangelię i spójrzmy na życie Chrystusa. Przebywał ze wszystkimi, współżył ze wszystkimi: i z grzesznikami, i cudzoziemcami, i z bogatymi, i z biednymi. Nie żałował swego czasu na rozmowy indywidualne: Nikodem, Samarytanka, cudzołożnica... Słuchał, miał czas słuchać naiwnych, niemądrych, złośliwych pytań. Spędzał dni i nauczał w natrętnym, wrzaskliwym tłumie. Chciał pójść, był gotów pójść na nieśmiałą prośbę do chorego syna nieznajomego człowieka. Chociaż przecież NIE MUSIAŁ pójść: wszak sama Jego wola wystarczała, aby uzdrowić chorego...

Jeśli Chrystus był obecny, tak bardzo, tak dotykalnie obecny w rzeczywistości ludzkiej swoich dni, znaczy to, że obecność taka jest drogą do Ojca, znaczy, że jest ona dla nas wzorem drogi chrześcijańskiej.

Odchodząc do Ojca Chrystus poruczył Kościołowi dzieło kontynuowania Swej obecności na ziemi. Jesteśmy Kościołem wszyscy przez chrzest. I misja obecności chrześcijańskiej, świadomej, pełnej, kierowanej miłością, ciąży na naszych barkach.

*

Każdy z nas przynależy, chcąc nie chcąc, do kilku grup ludzkich. Bo musimy gdzieś mieszkać. Bo musimy gdzieś pracować. Bo mamy dzieci, które uczą się, bawić, jeżdżą na kolonie. Bo prowadzimy życie towarzyskie, kulturalne, społeczne. Bo jesteśmy członkami parafii.

Jaka jest wartość naszej obecności w tych wszystkich grupach? Posługujemy się nimi i nierzadko krytykujemy je. Jak często zdajemy sobie jasno i konkretnie sprawę, że zadaniem naszym jest udział w ich życiu jako w życiu wspólnoty osób dążących do jakiegoś wspólnego celu? Czy zwykle nie jest raczej tak, że się zgadzamy, aby te grupy były tylko sumą jednostek, działających w nich, każda na swoją rękę, w sposób samotny i przypadkowy? A przecież właśnie szare, zwykłe życie, właśnie nasza niezauważana codzienność to najczęściej narzędzia, którymi posługuje się Bóg, aby wskazać nam nasze powołanie i aby dać nam naszą szansę.

Nasza przynależność do rozmaitych grup ludzkich jest naszym po-

wołaniem do obecności. Nasza obecność jest naszą szansą osobistą — terenem realizacji miłości — i jest naszą szansą świadectwa. Spróbujmy zdać sobie sprawę, co z tą szansą robimy.

*

Spróbujmy najpierw uzmysłowić sobie grupy ludzkie, do których należymy, i „odkryć je na nowo", to znaczy dostrzec osoby, które wchodzą w ich skład, cel naszej do nich przynależności i rolę, którą możemy w nich odegrać.

Możemy zacząć od „sfotografowania" w myśli naszego dnia. Kogo spotkałem? Z kim rozmawiałem, o czym i po co? Z kim pracowałem? Co wiem o jego troskach, stosunku do pracy, rodzinie? Można też przebiec myślą grupy, do których należymy: rodzina, zawód, rozrywki, szkoły, parafia, naród *etc.*

I postawmy sobie pierwsze pytania: czy nasza przynależność do każdej z tych grup jest świadoma i czynna, czy też czysto mechaniczna, bierna? Co wiemy o ludziach, których w nich spotykamy? Czy są dla nas osobami czy funkcjami tylko? Czy spróbowaliśmy kiedykolwiek postawić się na ich miejscu i z tego miejsca spróbować ocenić nasze własne zachowanie, postępowanie? Czy mamy świadomość, że razem z resztą członków danej grupy mamy do wypełnienia misję, która polega na stworzeniu z niej ludzkiej, personalistycznej wspólnoty, dążącej lojalnie i świadomie do rozsądnego, ludzkiego celu.

I zapytajmy jeszcze, czy grupy, w których jesteśmy, są rzeczywiście tymi grupami, które zdaje się przeznaczać dla nas wola Boga? Czy odpowiadają tym wszystkim osobistym warunkom, które dał nam Bóg do jak najlepszego wykorzystania? Naszym zdolnościom? Możliwościom życiowym? Upodobaniom? I czy nie dostrzegamy luk, które zdają się wciąż na nas czekać? Czy nie istnieją grupy, w których winniśmy być obecni, bądź ze względu na potrzeby własnego życia, bądź po to, by służyć innym zdolnościami czy możliwościami, które posiadamy!

*

A oto kilka kierunków refleksji szczegółowych. Rozpoczyna się rok szkolny. Odnajdujemy się znów jako członkowie naturalnej wspólnoty wychowawców, formującej się wokoło dziecka: rodzice, profesorowie, wychowawcy klasowi, działacze komitetów rodzicielskich, katecheci. W ciągu roku szkolnego czeka nas wiele wydarzeń, które interesować będą całą tę grupę: zmiany profesorów, uroczystości i zabawy szkolne, wywiadówki, zebrania komitetów rodziciel-

skich, pierwsza Komunia i Bierzmowanie dzieci, problemy uczniów słabych czy trudnych, wybór kierunku studiów... Spróbujmy uświadamiać sobie jasno: jaki był nasz udział w każdym z tych zdarzeń. Czy był pośredni czy bezpośredni.

Dlaczego i Z KIM (po czyjej stronie w razie konfliktu) zaangażowaliśmy się w tę czy inną sprawę? Kim są osoby, które również się w nią zaangażowały, czy zaistniała na tym tle jakakolwiek więź ludzka, czy też działaliśmy wszyscy każde na swoją rękę, z absolutną obojętnością dla postaw i dążeń reszty? Czy — przy okazji tego zdarzenia — zdaliśmy sobie wspólnie sprawę z głębszych celów i motywacji naszych dążeń, czy też poprzestaliśmy na dorywczym załatwieniu tego, co trzeba było załatwić aby jak najprędzej mieć spokój... od czego? Od życia świadomego? Od życia z ludźmi i po ludzku?

W sposób podobny zanalizować trzeba inne grupy, do których należymy, i zdarzenia, jakie w nich zachodzą. Na przykład nasze życie zawodowe, spotkania, narady i konflikty z nim związane, nowi pracownicy i stosunek do nich, ważne zdarzenie (szczęśliwe lub tragiczne) w życiu któregoś z kolegów. Czy współżyjemy osobiście i życzliwie ze wszystkimi BEZ WYJĄTKU ludźmi, których Bóg postawił na naszej drodze, łącząc nas z nimi w grupie, która powinna być wspólnotą? Czy znamy i czy szanujemy zdanie, pragnienia, możliwości inicjatywy każdego z kolegów? Czy zdajemy sobie jasno sprawę z celu, któremu RAZEM służymy, i z roli każdego z nas w drodze do tego celu? Czy też „rolę” ma naszym zdaniem tylko kierownictwo, a reszta pracowników ma „posady”? Czy kontrolujemy stale i WSPÓLNIE naszą drogę do tego celu? O ile jest słuszna? O ile jest skuteczna? O ile może być ulepszona? W jaki sposób i z kim staramy się, aby nasza grupa zawodowa była w coraz większym stopniu okazją do poznania się bliżej, zrozumienia się lojalniej, do zbudowania prawdziwej, ludzkiej więzi, więzi Emaus, między wszystkimi jej członkami?

Co dzieje się w mojej dzielnicy, w moim domu? Co wiem o sąsiadach, o współlokatorach? Jaki jest mój udział w sprawach wspólnych praktycznej natury i jak wykorzystuję ten udział dla umocnienia więzi ludzkiej?

Jaki sens, jakie motywacje, jaki klimat ma moje życie towarzyskie? Dlaczego włączyłem się w tę a nie inną grupę, co mnie z nią wiąże, co ja jej daję i co ona daje mnie? Czy traktuję wszystkich życzliwie? Czy też staram się wyłączyć lub odsunąć jakieś osoby? Jakie są w tym wypadku moje prawdziwe pobudki? Czy nie odmawiam w ten sposób ludziom, których próbuję wyłączyć ze swego środowiska, czegoś, co jest im potrzebne,

czegoś, co moje środowisko mogłoby im dać? Czy znam, uwzględniam i szanuję wszystkie aspekty życia moich znajomych, czy też traktuję ich wyłącznie jako „dobrych kompanów" do tej czy innej rozrywki i oceniam ich wyłącznie według ich możliwości w tym kierunku? Czy to jest na pewno całkiem normalne, że jesteśmy zaangażowani tak dalece w tej czy w tamtej grupie, a tak mało lub wcale w innych? Czy to jest w porządku miłości?

Co się dzieje w kraju? Czy bodaj o tym wiemy, czy też żyjemy w zupełnej obojętności i ignorancji? Czy staramy się ażeby nasze informacje o życiu kraju i — co za tym idzie — nasze sądy, reakcje, ewentualne zaangażowanie społeczne lub polityczne, były maksymalnie obiektywne? Czy też kierujemy się w tej dziedzinie odruchami? Zamiłowaniem do sensacji? Modą? Czy pamiętamy, że chociaż w wysoko zorganizowanych społeczeństwach współczesnych wysiłki czy poglądy szarego człowieka wydają się bez znaczenia i nieraz znaczą rzeczywiście mało, to „móc zrobić tylko mało" nie jest przecież pretekstem, aby nie robić nic?

Czy kontroluję, przynajmniej od czasu do czasu, moje „życie chrześcijańskie" z tych właśnie punktów widzenia? Czy obecność moja w świecie, która jest — pamiętajmy zawsze! — moją szansą i moim świadectwem, rozwija się i pogłębia, czy też lekceważę stale i bezmyślnie tę szansę i to świadectwo?

Opr. Maria Garnysz

BIBLIOGRAFIA

Alfred Wilson C. P., *Pardon and Peace*, London and New York 1957, Sheed and Ward.

Action Catholique, *Plan de travail de l'A.C.*, I. 1959—1960.

Action Catholique Indépendante, „Courrier des Militants", Septembre-Octobre, 1955.

Nous saurons vivre, Supplément à „Vivre", Octobre 1956, Jeunesse Étudiante Chrétienne.

En pleine vie! Supplément à „Message", Octobre 1956, Jeunesse Étudiante Chrétienne Féminine.

Du neuf dans notre vie, Supplément à „Jeunes", Mars 1959, Jeunesse Ouvrière Chrétienne.

Être membre vivant de l'Église, Extrait de „Masses Ouvrières", Juillet 1961.

WYWIAD
z PROF. STEFANEM SWIEŻAWSKIM

— *Pan Profesor powrócił niedawno z Francji po blisko rocznym pobycie. Chcielibyśmy poinformować czytelników, nad czym Pan Profesor pracował.*

— Praca moja w Centre National de la Recherche Scientifique, gdzie otrzymałem stanowisko *Maître de Recherche,* pozwalające na skoncentrowanie się wyłącznie nad badaniami naukowymi, bez żadnych obowiązków dydaktycznych, szła zasadniczo w dwóch kierunkach. Pierwszy dotyczył tekstów filozoficznych XV wieku, drugi koncentrował się wokół sprawy metodologii historii filozofii, a zwłaszcza zagadnienia stosunku historii filozofii do filozofii.

Zacznijmy od tego pierwszego kierunku. Pracując nad rękopisami, odczytując je i analizując ich zawartość, czyniłem w pewnym sensie zadość tendencji panującej w Centre — tendencji upatrującej zadania pracy naukowo-badawczej przede wszystkim w zbieraniu dokumentacji, w kolekcjonowaniu faktów — bez specjalnego wysilania się w kierunku tworzenia całościowych syntez i wyciągania ogólnych wniosków, które często mogą okazać się zbyt pochopne. Być może, tendencje te wiążą się z faktem, że większość prac organizowanych przez Centre należy do zakresu nauk przyrodniczych. Ten myślowy pozytywizm ma oczywiście swoje dobre i złe strony. Dobre, bo zmusza do kontaktu z materiałem źródłowym, pozwala trzymać się „konkretów". Ale są i złe strony — a mianowicie zaznacza się pewien brak twórczych koncepcji, prace są nieco rozdrobnione, przyczynkarskie. Jestem zdania, że aby uprawiać historię filozofii, także historię filozofii pojmowaną ściśle jako studium tekstów — badacz posiadać musi wyraźnie sprecyzowany pogląd na charakter i zasięg filozofii jako dyscypliny poznawczej. Do tej sprawy powrócę jeszcze, omawiając drugi kierunek moich prac paryskich.

Dlaczego wybrałem teksty piętnastowieczne? Mogłoby się wydawać, że ten okres historii filozofii nie jest szczególnie interesujący.

Wielkie systemy średniowieczne powstały przecież wcześniej, ich piętnastowieczne kontynuacje uważa się często za nieciekawe, bo brak w nich istotnego nowatorstwa i mają zwykle charakter eklektyczny. Tego rodzaju wizja XV wieku jest jednak zupełnie różna od obrazu, jaki wyłania się obecnie coraz wyraźniej dzięki rozpoczętym w wielu ośrodkach badaniom nad tekstami z tego okresu. Teksty te są terenem niemal zupełnie nie znanym. Środowisko scholastyczne piętnastowiecznego Paryża jest dla nas chyba jeszcze bardziej zagadkowe niż Uniwersytet Krakowski w tym samym czasie. Istniały zresztą i wtedy, i wcześniej, żywe związki między życiem umysłowym obu miast. Interesującą postacią jest na przykład Tomasz z Krakowa, który już w XIV wieku był członkiem kolegium Nawarry w Paryżu. W bibliotekach paryskich znajduje się aż 9 rękopisów jego pióra, zupełnie jeszcze nie przebadanych. Wiadomo tylko, że zawierają one wyciągi sporządzone przez Tomasza z różnych autorów filozoficznych i teologicznych. Prace nad wiekiem XV są interesujące, chociaż nie było wtedy jakościowego skoku w filozofii i nie nastąpiła jakaś zasadnicza przebudowa filozoficznej wizji świata. Eklektyzm piętnastowieczny jest zjawiskiem bardzo znamiennym, chociażby ze względu na swoje przyczyny i powiązania.

Tendencje eklektyczne występują wprawdzie zwykle po epoce wielkich systemów. W wieku XIV, a jeszcze wyraźniej w wieku XV mają jednak szczególne uzasadnienie. Rozbicie szkolne, które nastąpiło po erze syntez filozoficznych, groziło rozbiciem jedności intelektualnej zachodniego chrześcijaństwa. Czynnikiem, który mógłby zapobiec takiej sytuacji, miała być filozofia eklektyczna, łącząca osiągnięcia różnych szkół. Warto może zaznaczyć, że jedność intelektualna miała zupełnie podstawowe znaczenie dla szeregu wybitnych ludzi, którzy widzieli konieczność naprawy Kościoła od wewnątrz. W tym dążeniu do reformy obierano niekiedy stanowiska skrajne, opowiadając się na przykład za koncyliaryzmem, to znaczy uznając wyższość soboru nad papieżem. Jeśli zaś o całości życia kościelnego miał decydować sobór — jedność ideologiczna jego członków musiała być uznana za sprawę ogromnej wagi.

Eklektyzm nie był kierunkiem jednorodnym. Istniało wiele recept przewidujących łączenie tradycji filozoficznych różnego autoramentu. Recepty te kształtowały się w różnych środowiskach rozmaicie, a następnie wędrowały po całej Europie. Byłoby rzeczą cenną prześledzić szlaki tych wędrówek.

Jednym z najwybitniejszych propagatorów jedności intelektualnej był Jan Gerson. Najbardziej chyba znamienna dla samego

Gersona recepta eklektyzmu to połączenie nominalizmu z augustynizmem. Połączenie to nie było zbyt szczęśliwe dla myśli filozoficznej, ponieważ przyniosło w swych konsekwencjach sceptycyzm.

Bratankiem i jednym z uczniów Gersona był Idzi Charlier. Przedmiotem moich badań paryskich był właśnie komentarz Idziego do *Sentencji* Piotra Lombarda. Komentarz ten jest obszerny, zawiera kilkaset kwestii. Na podstawie trzech przechowywanych we Francji rękopisów sporządziłem wykaz kwestii komentarza oraz przejrzałem od strony problematyki wykłady wstępne (tzw. *principia*), poprzedzające każdą z ksiąg. Wykłady te są szczególnie interesujące, ponieważ są to jakby protokoły dyskusji prowadzonych pod kierunkiem mistrza na tematy, które były przedmiotem najżywszego zainteresowania w danym środowisku. Zwykle w *principiach* tezy referowane są anonimowo, natomiast Idzi Charlier podaje nazwiska dyskutantów. Dzięki temu uzyskujemy wiedzę o poglądach niektórych mistrzów paryskich, znanych nam dotychczas tylko z nazwiska. Nie potrzeba chyba podkreślać, jak wielkie ma to znaczenie dla uzyskania obrazu ówczesnego środowiska paryskiego oraz przy ustalaniu autorstwa traktatów filozoficznych uchodzących, jak dotąd, za anonimowe. Nad czym więc dyskutowano w XV wieku? Okazuje się na podstawie *Principiów* Idziego, że były to zagadnienia interesujące nas i dzisiaj, mianowicie zagadnienie teologii pozytywnej i negatywnej, wieczności czy ograniczoności czasowej świata, wreszcie stosunku miłości do poznania (*visio beatifica*). Jean Brehal, wielki inkwizytor Francji, który bronił Joanny d'Arc podczas jej procesu, uważa Idziego za najwybitniejszego teologa tego okresu. W zakresie działalności na terenie Kościoła był Idzi cenzorem tzw. błędów czeskich, tzn. nieortodoksyjnych poglądów teologicznych pochodzących z kręgów husyckich. Z tych względów postać Idziego interesować może historyków polskich, jak bowiem wiadomo, husytyzm miał swoje wpływy i znalazł zwolenników także na naszych ziemiach.

— *Przypuszczamy, że odkrycia z dziedziny historii filozofii tego okresu mogą rzucić nowe światło na historię Kościoła i historię teologii. Proces laicyzacji społeczeństw rozpoczyna się w XVI wieku i trwa do dziś, a więc już ponad czterysta lat. Czy i w jaki sposób zdaniem Pana Profesora sytuacja umysłowa XIV i XV wieku zapowiadała to zjawisko?*

— Problem ten jest bardzo złożony i specjaliści różnych dyscyplin mogą widzieć przyczyny tego procesu w rozmaitych dziedzinach życia społecznego i kulturalnego. Jako historyk filozofii są-

dzę, że jednym z punktów zwrotnych było potępienie w roku 1277 przez biskupa paryskiego Stefana Tempier 219 tez filozoficzno-teologicznych, w tym także niektórych tez tomistycznych. Były to tak zwane *Articuli Parisienses*. Nigdy ich ostatecznie nie odwołano, choć z biegiem czasu przestano rygorystycznie ich przestrzegać. *Articuli Parisienses* na długi czas przytłumiły swobodę rozwoju myśli filozoficznej, a w szczególności myśli św. Tomasza, i wpłynęły niekorzystnie na całą atmosferę intelektualną. Teologia zaczęła coraz bardziej oddalać się od filozofii, a zwłaszcza od filozofii pojętej realistycznie. Zakazano na przykład profesorom teologii wprowadzania treści filozoficznych do wykładów teologicznych powyżej pewnego określonego *quantum;* w *Komentarzach do Sentencji* ograniczono ilość kwestii filozoficznych w stosunku do teologicznych. Profesorowie wzięli się więc na sposób i pod tytułami czysto teologicznymi przemycali treści filozoficzne. Podobnie wykorzystywano *exempla* logiczne, zwłaszcza przykłady implikacji materialnej dla referowania poglądów filozoficznych, i to nieraz poglądów skrajnie nieortodoksyjnych. Jednym ze skutków przerwania tradycji czystej myśli tomistycznej było pominięcie i zagubienie tego, co jest najbardziej oryginalną i charakterystyczną wartością tomizmu: teorii bytu jako złożonego z istoty i istnienia, rozumianego jako akt istoty. Skoncentrowanie uwagi na zagadnieniu istoty doprowadziło do oderwania filozofii od rzeczywistości, składającej się nie z istot lecz z bytów konkretnych. Ich esencjalizm prowadził ostatecznie do pogrążenia się w spekulacjach apriorycznych, nie wiele mających wspólnego z Tomaszową troską o kontakt z tym, co jest. Do wyjątków należą takie postacie, jak Tomasz Sutton, Franciszek Silvestris z Ferrary i Bannez, którzy potrafili pogłębiać autentyczny nurt filozofii realistycznej.

Teologowie XIV i XV wieku, którzy, jak Gerson i Charlier, popierali nominalizm, popierali go dlatego, że sprzeciwiali się aprioryzmowi. Nominalizm nie jest jednak antytezą aprioryzmu, gdyż podobnie jak aprioryzm, nie jest on teorią rzeczywistości. Ostatecznym więc wynikiem wysiłków filozofów eklektyzujących był triumf sceptycyzmu, a nie konstruktywna jedność ideologiczna, której pragnęli. Jednocześnie, jako pewnego rodzaju reakcja na sceptycyzm, szerzył się okultyzm i *quasi*-mistyczne spekulacje, widoczne na przykład w takich dziełach jak pisma Pseudo-Hermesa, Teofrasta Paracelsa czy Reuchlina.

— Wśród historyków utrzymuje się pogląd, że prądy humanistyczne miały charakter rewolucyjny w stosunku do scholastyki. Jakie jest zdanie Pana Profesora na ten temat?

— W tekstach piętnastowiecznych znajdujemy ślady kontrowersji między ludźmi reprezentującymi postawę humanistyczną a zwolennikami bardziej zachowawczych idei, niemniej obie te postawy mają swe korzenie w scholastyce. W takiej sytuacji przeciwstawienie scholastyki i humanizmu w wieku XV nie wydaje się uzasadnione.

Tłem sporów między scholastykami a humanistami były często zagadnienia związane z planem nauczania, ze strukturą studiów uniwersyteckich. Szczególnie gwałtowny był spór między humanistami, zwolennikami gramatyki pojmowanej jako studium filologiczne, zajmujące się strukturą konkretnego języka używanego w dziełach literackich, a zwolennikami tzw. gramatyki spekulatywnej, zorientowanej bardziej filozoficznie i przypominającej dzisiejszą semantykę. Dalsze badania nad tekstami z pewnością rzucą nowe światło na to zagadnienie.

— *Wiemy, że osiągnięcia naukowe Pana Profesora, a także metodyka i wyniki badań prowadzonych pod Pana kierunkiem wzbudziły żywe zainteresowanie i uznanie w kołach uczonych zagranicznych. Tak Pan Profesor jak i niektórzy Jego współpracownicy przedstawili komunikaty na Kongresie Filozofii Średniowiecznej w Kolonii. Prosimy o kilka bliższych informacji.*

— W pierwszym okresie pobytu paryskiego miałem sposobność przedstawienia metod i wyników prac polskich w zakresie filozofii średniowiecznej w paryskiej stacji PAN, mieszczącej się przy Rue Lauriston. Sprawiło mi prawdziwą radość, że na odczyt ten przybyło kilkudziesięciu wybitnych specjalistów, którzy z uwagą i z żywym zainteresowaniem, a nawet z podziwem słuchali o naszych pracach i osiągnięciach w tej dziedzinie. W pewnym sensie kontynuacją kontaktów naukowych nawiązanych na Rue Lauriston było zaproszenie do wzięcia udziału w posiedzeniach seminarium historii doktrynalnej późnego średniowiecza prof. P. Vignaux w École Pratique des Hautes Études. W seminarium tym bierze udział wielu wybitnych specjalistów w zakresie historii filozofii, takich jak choćby Combes i Roques. Trzykrotnie miałem zaszczyt prowadzić to seminarium. Dwa z tych posiedzeń zajęło wygłoszenie odczytu i dyskusja nad filozofią krakowską XV wieku, na trzecim mówiłem o metodach „formowania" mediewistów w naszym środowisku. Warto zaznaczyć, że o wypowiedź na ten właśnie temat szczególnie mnie proszono, a nasze doświadczenia, zdobyte zwłaszcza na seminarium historii filozofii KUL, wzbudziły ogromne zainteresowanie. Uczestnicy se-

minarium nie mogli wyjść ze zdumienia, skąd bierze się u nas nie tylko metodologiczna dojrzałość prac, ale i ów „święty ogień" — *feu sacré*, który pozwala nam nie zgubić się w żmudnej technice prac badawczych i nie stracić z oczu sensu naszych przedsięwzięć.

Osobnym rozdziałem naszych wystąpień zagranicznych był kongres w Kolonii. Poza odczytem o. prof. Alberta Krąpca na temat metodologii metafizyki, Polacy zaprezentowali przede wszystkim prace dotyczące badań i najnowszych odkryć w dziedzinie źródeł rękopiśmiennych z zakresu filozofii średniowiecznej. Szczególne zainteresowanie wzbudziły komunikaty Władysława Seńki i Zdzisława Kuksewicza o odkryciu w Polsce pism awerroistycznych Jakuba z Placencji i Tomasza Wiltona (komentarz do *De anima* Arystotelesa), u którego po raz pierwszy tak wyraźnie głoszona jest awerroistyczna teoria dwóch prawd, znana dotychczas raczej z drugiej ręki, głównie z pism przeciwników awerroizmu. Bardzo interesujące były także wystąpienia Zofii Włodek i Władysława Seńki na temat piętnastowiecznych komentarzy do *Metafizyki* Arystotelesa, znalezionych w Bibliotekach Jagiellońskiej i Wrocławskiej. Warto wspomnieć, że te ostatnie komunikaty wygłoszone były na sekcji edytorskiej, w której brali udział najwybitniejsi specjaliści i kierownicy najbardziej znanych wydawnictw tekstów średniowiecznych w skali światowej.

— *Sprawozdanie Pana Profesora, choć tak zwięzłe, pozwala nam wyciągnąć wniosek, że polski ośrodek mediewistyczny jest w pewnym sensie zjawiskiem wyjątkowym, że styl pracy przyjęty przez uczniów i współpracowników Pana Profesora został oceniony bardzo wysoko. Prosimy teraz, aby Pan Profesor zechciał nam powiedzieć coś więcej na temat drugiego kierunku swoich prac.*

— Geneza mojej długoletniej pracy nad problemem stosunku historii filozofii do filozofii wiąże się z refleksją nad sensem i metodą filozofowania. Zdarza się często, że uczeni uciekają przed tym problemem, pogrążając się w techniczną stronę swojej pracy. To nie jest jednak wyjście naprawdę odważne ani też wyjście istotnie twórcze. Technika pracy naukowej jest sprawą ważną, ale tym, co nadaje znaczenie nawet drobnym pracom o charakterze przygotowawczym i nieco przyczynkarskim, jest właśnie jakaś wizja, koncepcja filozofii, integrująca rozproszone pozornie elementy w całość odpowiadającą poznawczym potrzebom człowieka. Myślę, że nasi mediewiści posiadają taką koncepcję i to właśnie umożliwia im tak wydajną i dojrzałą pracę.

Sądzę, że przemyślenie stosunku filozofii do historii filozofii jest konieczne, aby taką wizję posiąść. Co więcej, historyk filozofii nie

może się bez niej obejść, jeśli chce, aby jego wysiłki prowadziły do metodologicznie poprawnych rezultatów. Trzeba wiedzieć czy pisze się historię tego, co filozofią nazywano, czy też tego, co filozofią dla nas naprawdę jest. Historyk filozofii musi posługiwać się jakimś pojęciem filozofii i powinien posługiwać się nim świadomie i krytycznie. Nawet jeśli się pojmuje historię filozofii bardzo ściśle jako historię zawartych w tekstach konkretnych problemów — to i wtedy potrzebne jest kryterium rozstrzygające o filozoficzności tych problemów. Znamienna pod tym względem jest sytuacja w historii filozofii średniowiecznej. Problemy filozoficzne często znaleźć można w średniowiecznych tekstach medycznych i prawniczych, nie mówiąc już o tekstach teologicznych. Często teksty tego typu są istotnie bardziej filozoficzne niż te, które konwencjonalnie za filozoficzne uchodzą. Z drugiej strony jest również faktem, że filozofia realistyczna nie może się obyć bez własnej historii, że poprzez analizę tej właśnie historii posuwa się naprzód, precyzuje swoje ujęcia i zyskuje nowe perspektywy. Hegel był zdania, że filozofia powstaje przez studium historii — to może jest powiedzenie zbyt krańcowe, ale jest w tym coś z prawdy.

Stosunek do problemu historycznego zdaje się jakoś decydować o stylu filozofowania. Porównajmy chociażby Arystotelesa i Descartesa. Arystoteles będąc realistą akceptuje dorobek poprzedników, opracowuje go krytycznie starając się wyłuskać zeń ziarna obiektywnej prawdy — i nie pragnie rozpoczynać filozofowania od początku. Wręcz przeciwnie, czuje on swą głęboką więź z tradycją, z której czerpie i problemy, i ich rozwiązania, choć opierając się na nich konstruuje nową wizję rzeczywistości, własną i twórczą. Descartes chce rozpocząć myślenie tak, jakby przed nim filozofii nie było — programowo odrzuca wszystko, co powiedziano wcześniej: źródło filozofowania znajduje wewnątrz człowieka. A jednak — jak to wykazał Gilson — i Descartes nie tworzył poza czy ponad historią. W twórczości jego odnajdujemy na każdym kroku echa wielkich kontrowersji scholastycznych, obracamy się w kręgu tej samej terminologii, tych samych pytań. Zadaniem książki, którą chcę napisać — pierwsza robocza jej redakcja powstała w czasie pobytu w Paryżu w wersji francuskiej — jest zreferowanie moich poglądów na sprawę stosunku filozofii do historii filozofii, a jednocześnie podsumowanie dorobku różnych myślicieli w tej dziedzinie i jego ocena. Książka zawierać więc będzie obok moich własnych uwag także obszerne aneksy historyczne. Miałem okazję omówić jej koncepcję i plan tak z Gilsonem, jak i z H. I. Marrou, jednym z największych współczesnych historyków i teoretyków historii. Pisząc na ten temat musiałem korzystać z dzieł

teoretyków historii — i w tej dziedzinie najwięcej korzyści przysporzył mi kontakt z grupą „Annales" (Bloch, Febvre), a także publikacje zamieszczone w „Journal of the History of Ideas", pisma Bréhiera, M. Guéroulta, Jaspersa lub interesująca dyskusja na temat pisania historii filozofii pomiędzy Ingardenem i Tatarkiewiczem. Wciąż jeszcze aktualne są też wypowiedzi Nicolai Hartmanna i oczywiście Windelbonda, Rickerta, Dilthey'a. Wymieniam tu przykładowo niektóre tylko nazwiska. Materiał historyczny, jaki trzeba było uwzględnić, jest olbrzymi, jak dotąd — bibliografia obejmuje prace ponad 140 autorów, a rzecz nie jest przecież jeszcze ukończona.

— *Temat pracy Pana Profesora jest tak aktualny, że książka ta z pewnością będzie miała wielkie znaczenie w toczącej się obecnie dyskusji nad rolą i koncepcją filozofii. Bardzo chcielibyśmy opublikować jak najprędzej fragmenty tej książki w naszym piśmie. Mamy nadzieję, że pomimo wielkiego natężenia pracy naukowej podczas pobytu we Francji miał Pan Profesor możliwość odnowienia swych dawnych przyjaźni i kontaktów naukowych. Doszły nas na przykład wiadomości o spotkaniu Pana z Maritainem.*

— Tak się złożyło, że zaraz po przybyciu do Francji uczestniczyliśmy wraz z moją żoną w smutnej uroczystości — a mianowicie w pogrzebie pani Raissy Maritain. Pamiętaliśmy ją dobrze z czasów, kiedy jeszcze jako początkujący adept filozofii tomistycznej bywałem z mą żoną w ich domu, tak pięknie opisanym w *Les grandes amitiés*. Po raz drugi mieliśmy okazję do długich i serdecznych rozmów z Maritainem podczas pobytu w Tuluzie, w domu Małych Braci, gdzie obecnie mieszka on i pracuje. W toku swej formacji Mali Bracia odbywają gruntowne studia filozoficzne i teologiczne. Maritain bierze czynny udział w ich życiu i kieruje studiami wraz z bratem Andrzejem (Louis Gardet). Ciekawa jest organizacja tych studiów. O. Voillaume, duchowy przywódca Małych Braci, zdaje sobie sprawę, że na ogół klerycy i młodzi zakonnicy zniechęcają się do filozofii, gdy rozpoczynają studia filozoficzne nie mając orientacji w całości problematyki i nie rozumiejąc jej głębszego sensu. Dlatego też u Małych Braci właściwe (sześcioletnie) studia poprzedzone są rokiem wstępnym, podczas którego najwybitniejsi wykładowcy pokazują im, o co właściwie w filozofii i w teologii chodzi, stawiają problemy, które później w toku szczegółowych studiów będą już metodycznie opracowane. Wydaje się, że wobec ogólnego braku wiadomości religijnych i braku wprowadzenia do filozofii u większości wstępujących, którzy często nie mają matury, takie

posunięcie jest jak najbardziej właściwe i w podobnych warunkach godne naśladowania.

Ale wróćmy do Maritaina. Mimo swego bardzo poważnego wieku jest on w pełni sił i nadal pracuje twórczo i pisze obecnie dalszy ciąg swego wielkiego dzieła o filozofii moralnej. Chociaż sam z niezwykłą skromnością zdaje się lekceważyć własne osiągnięcia — trzeba tu podkreślić jego ogromną rolę jako jednego z ludzi, którzy w XX wieku uczynili tomizm nie tylko *philosophia perennis*, ale filozofią żywą. Szczególnie wielkie są zasługi Maritaina dla Stanów Zjednoczonych. Nie zawsze był on tam rozumiany właściwie, ale jego prace i wykłady pokazały jednak młodzieży amerykańskiej, czym może być tomizm, jaka jest jego ranga intelektualna. To już jest bardzo wiele i z pewnością wpływ ten okaże się długofalowy. Takie przynajmniej jest zdanie Gilsona, który wpływ Maritaina porównał do dobroczynnego działania lampy kwarcowej, pod którą podkłada się niemowlęta.

— A co Pan Profesor sądzi — już bardziej ogólnie — na temat atmosfery intelektualnej we Francji i na Zachodzie?

— Wydaje się — choć są to oczywiście obserwacje bardzo powierzchowne i trzeba być bardzo ostrożnym w ich formułowaniu — że Francja i Zachód w ogóle przeżywa jakiś kryzys problemów czy wielkich koncepcji, zwłaszcza na terenie filozofii. Czasem mówi się tu po prostu, a jest to zdanie samych Francuzów, o końcu ery kartezjańskiej. Mówiłem już na początku o szczególnym pozytywizmie niektórych francuskich ośrodków naukowych. Wydaje się, że określenie to można by uogólnić i zastosować do całej atmosfery intelektualnej Zachodu. Gromadzenie materiałów i ich analizę ceni się bardziej niż nowe pomysły i syntezy, do których raczej stracono zaufanie. Nie chciałbym oczywiście oceniać tego stanu rzeczy, kto wie jednak, czy na tym tle nie można by wytłumaczyć lepiej owego (aż czasem dziwiącego nas) uznania dla naszej smiałości intelektualnej, przejawiającej się właśnie w dostrzeganiu i stawianiu problemów, dla naszego *feu sacré*, który, jak się zdaje, nie rozsiewa już u samych źródeł myśli, w wielkich ośrodkach intelektualnych zachodniej Europy tak pełnego blasku, jak kiedyś.

Wywiad przeprowadził *W. S.*

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

MŁODA POLSKA FILOZOFICZNA W ZAKOPANEM

Potrzeba wymiany poglądów, konfrontacji „swojej" filozofii z poglądami przedstawicieli innych szkół, nieraz nawet krańcowo różnych kierunków — to nieodłączna właściwość uprawiających autentyczną filozofię. Może również poszczycić się najdawniejszą tradycją. Filozofowie zawsze dyskutowali: od czasów, gdy na agorach greckich roztrząsano problem początku świata i jego natury.

Wierności tej tradycji usiłują dochować także studenci filozofii. Na każdym uniwersytecie stanowią zwykle grupę najbardziej dyskutującą, są specjalistami w urządzaniu wszelkiego rodzaju „spotkań", no i terenu swojej działalności nie zacieśniają najczęściej do własnej uczelni. Ciekawi są poglądów swoich kolegów z innych szkół. Są tego oczywiste dowody. Współcześnie bowiem na terenie Polski, poza sporadycznymi spotkaniami studenckimi, krystalizują się pewne stałe formy tego rodzaju spotkań. Pewną tradycję mają już kulowskie Tygodnie Filozoficzne, a zaczynają sobie zdobywać Sympozja organizowane od dwu lat w Zakopanem. O ile Tygodnie gromadzą studentów różnych wydziałów, interesujących się filozofią, o tyle Sympozja Zakopiańskie przeznaczone są dla „specjalistów" — gromadzą „młodą Polskę" filozoficzną.

Poniżej kilka uwag sprawozdawczych z tegorocznego Sympozjum Filozoficznego. Nie będzie to ani wyczerpujące sprawozdanie, ani tym bardziej próba oceny poszczególnych środowisk, koncepcji, czy poglądów. Po prostu — trochę wiadomości bez wykluczania oczywiście „zapisków na marginesie".

Sympozjum Filozoficzne, zorganizowane przez Komitet Koordynacyjny Studenckich Kół Filozoficznych z siedzibą w Warszawie, przy wydatnej pomocy (zwłaszcza od strony finansowej) Rady Naczelnej ZSP, odbyło się — podobnie jak w ubiegłym roku — w Zakopanem, w dniach od 14 do 27 września. Udział w Sympozjum wzięli studenci „starych" ośrodków filozoficznych: Warszawy, Krakowa i Lublina oraz przedstawiciele — jak sami określili swój teren „Polski filozoficznej B" — Wrocławia i Torunia.

Zasadniczo była to impreza studencka. Ale uczestniczyli w niej także (i to czynnie — zwłaszcza w dyskusjach) profesorowie: prof. dr Roman Ingarden, prof. dr Roman Suszko (Dziekan Wydz. Fil. UW), doc. dr Bronisław Baczko (prodziekan), prof. dr Leszek Kołakowski, doc. dr Stefan Morawski i wielu tzw. młodszych pracowników naukowych: adiunkci i asystenci z Warszawy, Krakowa i Lublina.

Praca była zorganizowana w ten sposób, że każdego dnia wygłaszano jeden referat jako punkt wyjścia do kilkugodzinnej zwykle dyskusji. Mimo poważnego konkurenta — czaru gór przy pięknej pogodzie wrześniowej — frekwencja na posiedzeniach była prawie zawsze stuprocentowa. Codziennie uczestniczyło w zebraniach około 45 do 50 osób.

JAKA JEST „MOJA" FILOZOFIA?

Problematyka Sympozjum ustalona przez organizatorów kilka miesięcy naprzód — to przedmiot i metody filozofii. Miało to być — jak to ktoś z uczestników określił — publiczne dociekanie w gronie filozofów o przedmiocie ich zawodu. Temu zagadnieniu była rzeczywiście poświęcona większość referatów i dyskusji.

Jaki jest przedmiot i jaka jest metoda filozofii? Temat interesujący i zawsze aktualny. Wiadomo przecież, że przysłowiowa już rozbieżność stanowisk filozoficznych dotyczy nie tylko poglądów rzeczowych — poszczególnych zagadnień filozoficznych i sposobu ich rozwiązywania, ale obejmuje kwestie daleko bardziej podstawowe. Filozofowie różnią się bowiem — i to niekiedy bardzo znacznie — co do samej koncepcji filozofii. Czy filozofia jest nauką, jaki jest jej przedmiot, jaka metoda i cel — to problemy, które rozwiązuje się bardzo różnorodnie i które przesądzają o takiej lub innej koncepcji filozofii. Nikt chyba nie przypuszczał, że uczestnicy Sympozjum będą tu jednomyślni.

Referat Andrzeja Zabłudowskiego (Warszawa) „Neopozytywistyczna koncepcja filozofii" był szczególnie cenny dla zrozumienia podstaw nowszego ujęcia filozofii, współcześnie dość rozpowszechnionego, sprowadzającego jej zagadnienia do płaszczyzny wspólnej ze sztuką, religią, czyli — jak to się dziś często mówi — do dziedziny ideologii. Filozofia w takim rozumieniu byłaby nie dziedziną poznania naukowego, lecz rodzajem przeżyć intelektualno-emocjonalnych uwarunkowanych względami natury pragmatycznej lub moralnej czy nawet estetycznej.

Autor zwrócił uwagę, iż pozytywizm postawił tradycyjną metafizykę w pozycji, w jakiej nigdy dotychczas nie była. Rzeczą bowiem starą i normalną były ataki skierowywane pod jej adresem przez sce-

ptycznie usposobionych antagonistów, podważające zasadność czy stopień uzasadnienia jej twierdzeń. Ale czymś zupełnie nowym była teza o bezsensowności jej zagadnień i głoszonych przez nią twierdzeń. Problem wysunięty przez neopozytywistów polegał więc nie na tym, że w metafizyce niczego nie można powiedzieć zasadnie, ale na tym, że niczego nie można powiedzieć sensownie.

Już tylko prostą konsekwencją tak postawionej sprawy było zaproponowanie filozofom — skoro nie ma sensowych filozoficznych problemów — aby zajmowali się analizą logiczną języka nauki (i wówczas filozofia utożsamiałaby się właściwie z logiką nauki) lub — by „pisali wiersze".

Warto zdać sobie sprawę jasno z tego, jakie metodologiczne uwarunkowania leżą u podstaw tego neopozytywistycznego hasła redukcji metafizyki. Otóż neopozytywiści z góry zakładali, że jedynie dwa rodzaje zdań są sensowne i dopuszczalne na terenie nauki: zdania analityczne i zdania syntetyczne. Podstawą tego ściśle dychotomicznego podziału zdań są różne w obu wypadkach kryteria sprawdzalności: zdania analityczne są uznawane na mocy reguł języka, do którego należą, bez odwoływania się do rzeczywistości pozajęzykowej — ale też nic o tej rzeczywistości nie mówią, natomiast zdania syntetyczne opisują fakty, mają znaczenie deskryptywne, faktyczne. Sprawdzenie ich wymaga konfrontacji z rzeczywistością pozajęzykową, o której informują. Oczywiście jedyną metodą ich sprawdzania, jaką honorują neopozytywiści, jest doświadczenie zmysłowe. Przy założeniu tej ścisłej dychotomii zdań dopuszczalnych w nauce i zacieśnieniu pojęcia doświadczenia do doświadczenia zmysłowego, pojętego sensualistycznie, wykluczenie zdań metafizycznych z terenu poznania naukowego było prostym następstwem, gdyż zdania metafizyki rzeczywiście nie są sprawdzalne w żadnym z wyżej wyróżnionych znaczeń. (Takie ujęcie sensowności i sprawdzalności wywołało ostrą krytykę, którą tu się pomija). Stąd zrozumiała staje się dalsza neopozytywistyczna ocena twierdzeń metafizyki: zdania metafizyki — podobnie jak śmiech czy muzyka, czy wiersze — nie opisują, nie twierdzą niczego, a tylko wyrażają. Wyrażenie uczuć, pragnień, postawy wobec życia to — zdaniem neopozytywistów — całkiem poważna dziedzina życia umysłowego. Ale adekwatnym środkiem realizowania tego jest sztuka, np. liryka, muzyka itd., a nie traktaty naukowe.

Tak pojmują filozofię neopozytywiści. Jakie jest stanowisko autora referatu? Czym jest dla niego filozofia? Choć pogląd jego nie jest tak skrajny, jak pogląd pozytywistów, to jednak ściśle związany z neopozytywistyczną koncepcją nauki. Referent proponuje mianowicie, aby warunek empirycznej sprawdzalności ujmować jako linię demarkacyjną

już nie pomiędzy tym, co orzeka, a tym, co wyraża, ale pomiędzy wiedzą a wiarą, nauką a ideologią, nauką a filozofią właśnie. Odgranicza więc wiedzę naukową, pojmując ją jako zbiór przekonań o charakterze deskryptywnym, dostatecznie uzasadnionych za pomocą racji natury rzeczowej — od tej dziedziny działalności intelektualnej, która wykracza poza zasięg możliwego doświadczenia, z czym wiąże się niemożliwość jej uzasadnienia i dla której właściwym mianem jest ideologia. Sądy wchodzące w jej skład oparte są o sankcje natury praktycznej czy moralnej, a nie rzeczowej. Zdaniem autora referatu rzekome racje rzeczowe w filozofii mogą być racjonalizacją innych, nie rzeczowych, pozapoznawczych motywów.

Konsekwencja jest słuszna, skoro się założy takie kryteria sensowności zdań. Problem tylko w tym, o ile słuszny i wolny od wszelkiej ideologii jest punkt wyjścia.

Pogląd sprowadzający filozofię do rzędu tych dziedzin kultury, co sztuka czy religia, jest chyba dość powszechny w pewnych kręgach współczesnej myśli europejskiej. Środowisko warszawskie, w którym takie ujęcie filozofii zdaje się przeważać, nie jest więc odosobnione w swojej postawie filozoficznej. I wówczas łatwo zrozumiałe staje się zainteresowanie filozofią tego typu, co np. egzystencjalizm, który jest właśnie filozofią bardziej zbliżoną do ideologii niż nauki, filozofią w której chodzi przede wszystkim o wyrażenie własnych odczuć, doznań, przeżyć, własnej postawy wobec pewnych zjawisk czy problemów, a nie o odpoznanie stanów rzeczowych i w której odpowiedniejszym środkiem komunikowania jest literatura piękna lub dzieła graniczące z dziełami sztuki niż dzieła naukowe.

Jacek Syski (Warszawa) w referacie „Filozofia jako antropologia" przedstawił poglądy na człowieka głoszone przez czołowych egzystencjalistów: Heideggera, Jaspersa i Sartre'a oraz zreferował stanowisko filozofii marksistowskiej w tej dziedzinie. Połączenie — mimo że nieraz dokonywane — dość dziwne. Autor referatu jednak zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że między antropologią marksistowską a egzystencjalistyczną istnieją zasadnicze różnice. Nie traktował więc przedstawianych poglądów ani jako zbieżne, ani nawet kontrowersyjne, ale jako po prostu — różne, przede wszystkim ze względu na rolę czynników społecznych w kształtowaniu się egzystencji ludzkiej. O ile w obrębie myśli egzystencjalistycznej konstruuje się model człowieka w całkowitej izolacji od środowiska — świat zewnętrzny pozostaje poza zasięgiem rozważań egzystencjalistów, o tyle marksizm rozwój człowieka wiąże z działalnością zewnętrzną, przekształcaniem i opanowywaniem świata i w tym właśnie opanowywaniu upatruje właściwy dla człowieka sposób istnienia.

Dla głównego problemu Sympozjum ważne było nie tyle poznanie

konkretnych poglądów dotyczących człowieka, co wyeksplikowanie uwag na temat metody i przedmiotu tego rodzaju filozofii. W referacie i dyskusji próbowano dokonać pewnych wyjaśnień, zwracając przede wszystkim uwagę na typ filozofii reprezentowanej przez egzystencjalizm. W filozofii egzystencjalistycznej bytem szczególnie wyróżnionym — metafizycznie wyróżnionym — jest egzystencja ludzka. Człowiek i jego problematyka stanowi więc główny przedmiot tej filozofii. Egzystencjalizm jest przeto głównie antropologią. Ten typ przedmiotu przesądza w dużej mierze o niewątpliwie wielkim zainteresowaniu egzystencjalizmem. Współcześnie bowiem istnieje jakieś wzmożone zapotrzebowanie społeczne na rozwiązanie problemów związanych z istnieniem ludzkim. Filozofia ta trafia więc w aktualne, rzeczywiste problemy współczesnych ludzi. Zresztą wiele można by powiedzieć poza tym na temat jakiegoś swoistego „uroku" egzystencjalizmu, który sprawia, że nim się nie tylko interesują, ale że on oddziaływuje także na życie (referent oczywiście miał brodę!).

Metoda. Trudności w jej określeniu pochodzą stąd, iż egzystencjalizm zasadniczo, programowo broni się przed tworzeniem systemu, przed głoszeniem twierdzeń ogólnych — słowem — przed naukowością. Filozofia ma być analizą jednostki: jej przeżyć, doznań, odczuć, jej osobistej postawy wobec dręczących ją problemów. I wówczas odpowiednim środkiem przedstawiającym tego rodzaju analizy będą dzieła sztuki: powieści, dramaty. Ale w filozofii egzystencjalistycznej czyni się jednak pewne spostrzeżenia dotyczące każdego człowieka. Mimo woli dochodzi się do twierdzeń ogólnych, do konstrukcji systemu. Nic przeto dziwnego, że omawiając poglądy egzystencjalistów dokonuje się pewnych klasyfikacji, konfrontuje się wypowiedzi dane na różnych miejscach, dokonuje się analizy zdań czy terminów. Ale ta pokusa traktowania egzystencjalizmu na wzór filozofii-nauki prowadzi bardzo często do sprzeczności, do antynomii, nie mówiąc już o tym, że co chwila wyłaniają się pytania typu: „Co to znaczy nicość nicująca"? itp. Wobec tego w stosunku do egzystencjalizmu trzeba zająć postawę bardziej konsekwentną. Skoro to ma być ekspresja przeżyć poszczególnych jednostek, to trzeba się zgodzić z tym, iż przeżywa każdy inaczej. Można usiłować poznać czyjeś przeżycia, ale nie trzeba mieć pretensji, że ktoś ma takie a nie inne, i że te przeżycia się zmieniają. Wydaje się, że przy tego typu filozofii nie sposób nie deformować poglądów autora, nie mówiąc jego słowami. Tyle filozofii, ile podmiotów filozofujących. Wtedy każdy ma „w ł a s n ą" filozofię.

Referat Piotra Graffa (Warszawa) „O rozmaitych sposobach wyodrębniania sztuki jako przedmiotu badań estetyki" tylko pośrednio wiązał się z zasadniczą problematyką Sympozjum. Pod tym względem interesująca była uboczna zresztą teza jego referatu. Autor wyraził mia-

nowicie zdanie, że u podstaw wszelkiej ideologii (religii, filozofii) leży sztuka i tylko sztuka.

Stanowisko takie, choć wywołało żywą dyskusję (np. powstał problem, jakiego typu sztuka leży u podstaw socjalizmu) nie jest właściwie dziwne przy ujęciu filozofii jako dziedziny przeżyć pozapoznawczych, powodowanych motywami natury pozarzeczowej, ale jeszcze bardziej posuwa filozofię w kierunku subiektywizmu, relatywizmu i irracjonalizmu.

Referat Zbigniewa Zwinogrodzkiego (Toruń) „Dwa założenia etyki Nietzschego" — choć także luźno związany z tematyką Sympozjum — dał znowu przykład filozofii z pogranicza literatury pięknej i nauki. Nietzsche bowiem — jak to określił referent — to w takim samym stopniu artysta co filozof.

O filozofii rozumianej nie jako światopogląd czy dziedzina literatury pięknej albo publicystyki, lecz o filozofii pojmowanej jako odrębna dziedzina wiedzy naukowej traktowały pozostałe referaty.

Jan Szewczyk (Kraków) w referacie „Filozofia jako nauka ścisła" pokazał na przykładzie fenomenologii, jakie metodologiczne warunki musi spełniać filozofia, aby mogła pretendować równocześnie a zarazem równie zasadnie tak do miana filozofii, jak do miana ścisłej nauki.

Autor po scharakteryzowaniu różnych działów wiedzy (wiedza przednaukowa, naukowa) umiejscawia filozofię wśród działów wiedzy teoretycznej. Filozofia — według niego — to wiedza teoretyczna o budowie, prawidłowościach strukturalnych oraz zawartościach struktur ogólnych. Byłaby to działalność poznawcza poznawania odrębnego, szczególnego rodzaju przedmiotu.

Czymże dokładnie są owe struktury ogólne — ten wyodrębniony przedmiot tak rozumianej filozofii?

Otóż każdy byt, fakt, zdarzenie czy proces, z jakimi spotykamy się w naszym życiu codziennym, przejawia pewne elementy, właściwości zmienne, które mogłyby być inne, a jednak zachodziłby dany fakt. Wyjaśnijmy to na przykładzie. Na to, aby jakaś istota była kotem nie potrzeba, aby miała szarą sierść — bo może mieć czarną, rudą itp.; nie trzeba, aby ważyła np. trzy kilogramy itd. Ale oprócz tych właściwości zmiennych, nie wchodzących do istoty danego bytu czy zdarzenia, każda z nich wykazuje pewne bezwzględnie własne momenty czy własności, które jak gdyby od wewnątrz wyznaczają jego istotę i granice możliwych zmian. Każdy więc fakt oprócz swoistych, dla swej indywidualności przypadkowych cech przejawia pewną własną nieodmienną strukturę. Struktura ta, rozpoznana, ukazuje się — zdaniem fenomenologów — aktowi poznania jako idealny, istniejący poza fizykalną przestrzenią i czasem, w pewnym sensie absolutny, niedościgniony wzorzec dla swych ewentualnych poszczególnych odmian i reprodukcji.

Zadaniem filozofii, a właściwie tego działu filozofii, który u fenome-

nologów nazywa się ontologią, jest analiza zawartości tych przedmiotów ogólnych, które nazywa się i d e a m i. W wyniku analizy ich składu i budowy dąży się do ustalenia, do wykrycia tego, co w zawartości idei jest z góry (*a priori*) nieustalone, tzn. takie, że w poszczególnych jednostkowych realizacjach tych idei może być różne (jak np. różna może być sierść u kota), ale przede wszystkim do wykrycia tego, co w zawartości poszczególnych idei jest stałe, niezmienne, konieczne.

Przedmiotem tak pojętej filozofii są więc ogólne struktury idealne, ich pełna zawartość i budowa.

Jak możliwe jest poznanie tego rodzaju przedmiotów. Jaka jest więc technika docierania do owych struktur? Można tu wyróżnić trzy zasadnicze etapy: pierwszy — to bezpośrednie obcowanie z owymi strukturami; drugi — to poddawanie ich szczegółowym analizom, a wreszcie trzeci — rejestrowanie, przekazywanie innym wyników poznawczych tych analiz.

Przedstawiając ten problem — a więc zagadnienie metody tak ujętej filozofii — autor twierdzi, że „filozofia musi wyjść od pierwszych absolutnie niepowątpiewalnych zasad i początków — nawet jeśli te są tylko relatywne i subiektywne. Musi od nich rozpoczynać swoje badania, postępować systematycznie krok za krokiem, ani na chwilę nie odrywając się od tego, co ma naocznie przed sobą, od tego, co się daje w świecie subiektywnych zjawisk badacza zobaczyć i wyróżnić. Metodą filozoficznych badań jest więc wnikliwy, różnicujący, wierny w stosunku do sposobów przejawiania się, fenomenologiczny ogląd, rejestracja zaś wyników badawczych dokonuje się w tzw. fenomenologicznym opisie".

Autor referatu utrzymuje więc, że istnieje możliwość w pełni uzasadnionego i stopniowego przejścia od świata zjawisk — przedmiotu wstępnych badań i opisów fenomenologicznych (nazywa to swego rodzaju „filozoficzną faktografią") poprzez badanie zawartości wyłanianych z niego ogólnych struktur (a więc jakby filozoficznej czystej teorii) do świata rozmaicie prezentujących się, istniejących faktycznie rzeczy, do możności kategorycznego stwierdzania przysługujących mu cech istotnych (domena metafizyki, która w tym ujęciu filozofii jest dziedziną różną od ontologii).

Czy tego rodzaju wiedza spełnia postulaty naukowości, a więc czy posiada charakter obiektywny, intersubiektywny, czy jest sprawdzalna i przekazywalna? Czy więc tak rozumiana filozofia zasługuje na miano nauki? Autor referatu daje odpowiedź pozytywną. Uważa, iż każdy, kto zada sobie d o s t a t e c z n i e wiele trudu, może wiernie poznać cudze wyniki poznawcze oraz je sprawdzić i uzasadnić (nie trzeba chyba dodawać, że jeśli się przyjmie inne znaczenie sprawdzania niż to czynią pozytywiści).

Bohdan Chwedeńczuk (Warszawa) w referacie „Fenomenologiczna koncepcja filozofii" próbował podać własną charakterystykę fenomenologicz-

nego sposobu myślenia, zwracając szczególnie uwagę, w jaki sposób definiuje się przedmiot w fenomenologii, jaki jest stosunek fenomenologii do nauki i kultury, zastanawiając się, w jaki sposób dochodzi się do takiego właśnie ujęcia filozofii. Jako punkt wyjścia swoich rozważań przyjął poglądy Husserla, głównie z ostatnich lat jego życia, a zasadniczą tezą referatu było twierdzenie, iż fenomenologia jest wewnętrznie, immanentnie nieobalalna. Właściwość tę zapewnia sama „organizacja techniczna" tej filozofii.

O ile fenomenologia zrodziła się z tęsknoty za uzyskaniem bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, była szukaniem takiego poznawczego zachowania się, w którym uzyskuje się poznanie niepowątpiewalne, była wypracowaniem nowego w stosunku do panujących tendencji sposobu obcowania ze światem, a hasłem jej było „*Zurück zur Sache*" — to w tej tendencji nawrotu do rzeczywistości spotyka się z tomizmem, zwłaszcza w jego interpretacji egzystencjalnej. Oczywiście między fenomenologią a tomizmem istnieją znaczne różnice poglądów. Jednak oba te kierunki posiadają pewne cechy, które pozwalają zaliczyć je do jednej koncepcji noszącej często miano klasycznej koncepcji filozofii.

Referat Zofii Zdybickiej (Lublin) „Klasyczna koncepcja filozofii" podkreśla te główne rysy wspólne dla fenomenologii i kierunków scholastycznych. Są to:

1 — wspólne pochodzenie podstawowych, pierwotnych idei z klasycznego okresu filozofii greckiej (głównie od Platona i Arystotelesa);
2 — przedmiotem poznania filozoficznego jest rzeczywistość transsubiektywna, obiektywnie istniejący byt. Jest to więc przede wszystkim teoria tego, co jest;
3 — charakterystycznym elementem metody — tłumaczenie przez ostateczne racje;
4 — celem — uzyskanie wiedzy koniecznej i pewnej o istocie bytów i koniecznych warunkach ich istnienia lub dotarcie do ostatecznych racji uznania prawdziwości naszej wiedzy;
5 — jej pozycja metodologiczna — jest nauką dostarczającą wiedzy pewnej i koniecznej, a jednocześnie przedmiotowej.

Zasadniczym zadaniem referatu było omówienie przedmiotu i metody tego nurtu filozofii klasycznej, który nosi nazwę tomizmu egzystencjalnego.

Dla zrozumienia, iż niesłuszny jest pogląd głoszony przez pozytywistów, że nie ma dla filozofii odrębnego przedmiotu, odrębnej dziedziny badań, a klasyczna koncepcja filozofii dezaktualizuje się z chwilą wyczerpania przez nauki szczegółowe różnorodnych dziedzin rzeczywistości, zwrócono uwagę na teorię, która w pewnych środowiskach nosi już zna-

mię truizmu, mianowicie — „teorię aspektów". Poznanie ludzkie jest aspektywne i poznanie naukowe jest także aspektywne. Cały nasz aparat poznawczy jest zbudowany w ten sposób, że poszczególne narządy ujmują tylko pewne elementy rzeczywistości, a pomijają inne. I tak np. przy pomocy wzroku chwytamy tylko barwy, słuchu — dźwięki itd. Analogicznie sprawa przedstawia się, gdy chodzi o poznanie naukowe. Poszczególne nauki choćby dotyczyły tej samej rzeczywistości, badają ją pod jakimś, obranym przez siebie z góry punktem widzenia, są „czułe", „reagują" na jakiś jeden czy kilka elementów, a pozostawiają na uboczu inne. Ten wyodrębniony punkt widzenia nauki nazywa się właśnie jej aspektem — a w filozofii tradycyjnej określa się go mianem przedmiotu formalnego. Nauki różnicują się właśnie odrębnymi aspektami swoich przedmiotów. Otóż filozofia bada tę samą rzeczywistość, która jest przedmiotem innych nauk z tym, że podczas gdy nauki szczegółowe interesują się jakimś wycinkiem rzeczywistości, zajmują się jakimś jednym rodzajem bytów — to filozofię interesuje cała rzeczywistość, wszystkie kategorie bytów, a wyróżnionym przez nią aspektem jest istnienie i jego konieczne uwarunkowania. Filozofia jest więc nauką badającą przedmioty w aspekcie ich istnienia. Główne jej problemy to: czym jest istnienie, w jaki sposób istnieją przedmioty, jakie są warunki zaistnienia przedmiotu. Między naukami szczegółowymi a filozofią tak pojętą nie zachodzi więc ani stosunek wykluczania się, ani sprzeczności, ale stosunek swoistego dopełnienia. Jest to spojrzenie na rzeczywistość w aspekcie, który nie jest przedmiotem zainteresowania żadnej z pozostałych nauk. Określając przedmiot metafizyki tomistycznej — jej własnym językiem — mówi się, że jest nim byt jako byt. Jak to rozumieć?

Przez rzeczywistość rozumie się zwykle zbiór wszystkich istniejących bytów. Gdy więc mówi się, że przedmiotem metafizyki jest cała rzeczywistość, ma się na myśli to, że z zasięgu swoich zainteresowań nie wyklucza ona żadnego bytu, a nie to, że przedmiotem jej badań są byty ujęte kolektywnie, zbiór jako zbiór konkretów. Gdy natomiast mówi się, że przedmiotem zainteresowania metafizyki jest byt, chce się podkreślić, iż interesuje ją konkret, treść realnie istniejąca, każdy realnie istniejący przedmiot, a w tym konkretnie istniejącym przedmiocie ujmuje ona to, co jest wspólne dla wszystkich bytów, co można orzekać o każdym bycie, składającym się na rzeczywistość, a więc na ten zbiór bytów. Gdy natomiast mówi się, że przedmiotem metafizyki jest byt jako byt, wskazuje się dokładniej na to, co jest szczególnie wyróżnionym aspektem badania — mianowicie na ten element, który czyni, że byt jest realnie istniejącym bytem, to, co decyduje o jego realności (istnienie).

Zadaniem tak pojętej filozofii realistycznej jest badanie rzeczywistości w aspekcie najbardziej dla samego bytu podstawowym, ostatecznym, a więc takim, który decyduje o tym, że byt jest czymś istniejącym. W ten

sposób zdobywa się wiedzę konieczną o tym, co najbardziej podstawowe w bycie, formułując w tzw. pierwszych zasadach warunki konieczne istnienia bytu.

Twierdzenia metafizyki są realne (dotyczą konkretnie istniejących bytów), ogólne (obowiązują wszystkie byty) i konieczne (ujmują w bycie to, bez czego byt nie byłby bytem). W jaki sposób dochodzi się do tego rodzaju poznania — a więc jaka jest, najogólniej mówiąc, metoda tego typu filozofowania?

Punktem wyjścia filozofii bytu jest empirycznie dana rzeczywistość, którą metafizyk analizuje z interesującego go punktu widzenia. Kierunek tej analizy, która ma charakter badania intelektualnego, choć wychodzi z danych zmysłowych, jest wyznaczony przez główne pytanie, jakie stawia metafizyk w punkcie wyjścia: „co decyduje, że przedmiot jest bytem, tzn. że posiada jakąś pozycję egzystencjalną?"

Metafizyk niczego nie tworzy, nie konstruuje nowej rzeczywistości, nie mnoży bytów, nie zakłada z góry istnienia bytów, które nie są mu dane w bezpośrednim doświadczeniu. Metafizyk jedynie odpoznaje istniejącą rzeczywistość w aspekcie najbardziej dla samego bytu podstawowym, ostatecznym, a więc takim, który decyduje o tym, że byt jest czymś istniejącym. Jest to więc jakaś najpierwotniejsza wiedza o bycie, która zawiera się bardzo często już w przednaukowym poznaniu. Metafizyk tylko ją uściśla, opracowuje pojęciowo. Stąd może nieatrakcyjność twierdzeń metafizycznych. Jakże często przecież właśnie pod ich adresem skierowuje się epitet: „to przecież banalne". Właściwie trzeba by powiedzieć, że to rzeczywistość jest taka. A na to już nie ma rady.

Pierwszym i zasadniczym postulatem metodologicznym tak pojętej filozofii jest kontakt z realnie istniejącym światem. Filozofia jest nauką realną, jest teorią rzeczywistości i wbrew głoszonym często poglądom jej zadaniem nie jest tworzenie sztucznych „idealistycznych" konstrukcji, ale ostateczne poznanie konkretnie istniejącego bytu. Realizm metafizyki wymaga całego aparatu poznawczego, który by ten realizm gwarantował, zarówno w punkcie wyjścia, jak i w dalszych etapach poznania. Teoria sądów egzystencjalnych, opis procesu separacji, teoria pojęć analogicznych i transcendentalnych dostarczają podstaw dla metody osiągania koniecznej i realnej wiedzy o rzeczywistości przez filozofów. Teoria każdego z tych sposobów to odrębny rozdział metateorii filozofii. Trudno tu szerzej tę sprawę rozważać.

Osobny rozdział w metodologii metafizyki — to teoria udawadniania jej twierdzeń. Jaki mają charakter dowody metafizyczne? To znowu sprawa dość skomplikowana. Rozumowania przeprowadzane w celu otrzymania czy uzasadnienia jakiejś tezy metafizycznej mają charakter odmienny od tych, które są właściwe zarówno dla nauk formalnych, jak i realnych. Jeśli się tu mówi o dedukcji, indukcji czy redukcji — to zaw-

sze jest to rozumowanie specyficzne, gdzie pierwiastek dyskursywny i bezpośrednia intuicja intelektualna rzeczywistości mają swój specyficzny udział. Na jedno może jeszcze warto zwrócić uwagę, że filozofia jest raczej teorią *pokazywania* niż dowodzenia. Wszystkie zabiegi filozoficzne zmierzają do tego, aby pokazać, nauczyć patrzeć, aby ktoś sam dojrzał. Toteż refleksja, nawrót do rzeczywistości, intuicja rzeczywistości — to momenty zasadnicze w poznaniu filozoficznym. Zobaczyć trzeba osobiście. Filozofii realistycznej trudno nauczyć się tylko z książek. W każdym razie trudno na tym poprzestać, jeśli się chce być autentycznym filozofem. Trzeba osobiście badać, dociekać, rozważać, a nie tylko powtarzać za innymi ukute formułki. Ta konieczność trudu osobistego dojrzenia stanowi także trudność metodologiczną filozofii. Toteż filozofia, gdzie rola bezpośredniej intuicji intelektualnej jest zasadnicza, gdzie podstawą konieczności twierdzeń jest ostatecznie oczywistość przedmiotowa osobiście stwierdzona, gdzie dowody czerpią swą moc z nawrotu do rzeczywistości — nie należy do łatwych dziedzin naukowego poznania.

A człowiek nie lubi trudu, zwłaszcza człowiek współczesny chce osiągać wszystko minimalnym nakładem wysiłku własnego, chce osiągać szybko. I współcześni filozofowie nie są od tego wolni. Nawet w czasie dyskusji padło takie zdanie, iż filozofowie tym różnią się od uczonych, że się zbyt spieszą, próbują problemów najtrudniejszych za wcześnie. Zapominają o tym, że analizy pewnych elementów rzeczywistości, wydawałoby się nieraz prostych i „banalnych", trwały dziesiątki lat i nie zawsze zostały uwieńczone zadowalającym rezultatem. Ale to nie znaczy, że po setkach lat, po badaniach szeregu pokoleń nie można by go osiągnąć.

Uzupełnieniem od strony metodologicznej zagadnień poruszonych w wyżej omówionym referacie był odczyt Czesława Wojtkiewicza (Lublin) „Rodzaje wiedzy koniecznej". Autor wyróżniając rodzaje wiedzy koniecznej zwrócił szczególną uwagę na bezpodstawność tezy o nieistnieniu rzeczowej wiedzy koniecznej, podkreślił rolę uznania i pozycji tego rodzaju zdań w teorii poznania i metafizyce, która pretenduje do tego, że jej twierdzenia mają zarazem charakter tez rzeczowych, koniecznych i ogólnych.

*

Cóż się okazało w wyniku wygłoszonych na Sympozjum referatów? Że każde środowisko ma „swoją" filozofię, jej się uczy, ją kontynuuje, nią „żyje" i właściwie mało zna filozofie rozwijające się poza kręgiem jego najbliższego otoczenia. Czy wielość orientacji filozoficznych jest czymś złym? Na pewno nie. Przeciwnie — stanowi nawet o bogactwie myśli ludzkiej. Każdy rodzaj filozofowania wnosi bowiem jakiś nowy

punkt widzenia, akcentuje nowy element rzeczywistości, ukazuje prawdy niedostrzegalne przez innych. Zupełnie dobrze mogą nawet współistnieć filozofie rozumiane jako dziedzina ideologii i jako nauka ścisła. I rzeczywiście zresztą współistnieją. Chodzi chyba tylko o to, aby poszczególne typy filozofii miały świadomość siebie, znały swoją metodologiczną odrębność i — umiały uszanować inne.

Temu ostatniemu właśnie celowi mogło w dużej mierze posłużyć Sympozjum i chyba rzeczywiście choć w pewnej mierze ten cel zrealizowało.

CZY JEST NADZIEJA, ŻE SIĘ „DOGADAMY"?

Dyskusje po referatach miały charakter raczej wyjaśniający i uzupełniający referowaną problematykę niż wyraźnie polemiczny. O ile powstawały kontrowersje, to przede wszystkim między dwoma zasadniczymi krańcowo różnymi ujęciami filozofii: pojmowanej jako dziedzina ideologii i jako rodzaj poznania naukowego.

Nikomu z biorących udział w dyskusji nie chodziło o wzajemne przekonywanie się, czy wykazywanie, że jego filozofia jest jedynie możliwa, najwłaściwsza, czy najsłuszniejsza. Chodziło przecież o zademonstrowanie różnych modeli myślenia filozoficznego. Ale zawsze, gdy nawet taki tylko cel przyświeca, chodzi o porozumienie i zrozumienie. Czy ten cel został osiągnięty?

Doświadczenie uczy, że między filozofami reprezentującymi różne kierunki trudno o porozumienie. Wchodzi tu bowiem w grę nieznajomość „obcego języka". Filozofowie jednak nigdy nie rezygnują przynajmniej z uświadomienia sobie, dlaczego nie mogą się porozumieć i nie szczędzą wysiłków, by to porozumienie osiągnąć.

Właśnie problemowi możliwości komunikacji między filozofiami (czy filozofami) był poświęcony jeden dzień obrad. Dyskusję na ten temat zagaili: dr A. Stępień (Lublin), B. Chwedeńczuk (Warszawa) i J. Szewczyk (Kraków).

Przyjmując założenie, iż nie da się zanegować ani faktycznej, ani teoretycznej możliwości porozumienia między filozofami, zastanawiano się, do czego porozumienie jest potrzebne, jakie są jego najelementarniejsze warunki, skąd się biorą rozbieżności itp.

Nikt chyba się nie łudzi, że tego rodzaju zjazdy służą jako środek zdobycia wiedzy, zdobycia nowego poznania. Wiedzę filozoficzną zdobywa się raczej w ciszy własnej pracowni czy zakładu naukowego niż w ferworze dyskusji. Ale dyskusje — to doskonały środek sprawdzenia poprawności własnych osiągnięć, uczynienia ich bardziej zrozumiałymi i właśnie komunikatywnymi. To także sposób rozszerzenia własnych horyzontów, szkoła szacunku dla cudzych poglądów itp.

Jakie muszą zaistnieć warunki, aby mogło nastąpić porozumienie? Tu wysuwano różne sugestie, a więc: 1 — istnienie pewnej dziedziny przed-

miotów samej w sobie dostępnej, do której można by się odwołać, czyli możliwości odwołania się do tej samej rzeczywistości, i to w sposób naoczny; 2 — odwołanie się do konsekwencji negacji pewnych twierdzeń, a więc możliwość pokazania, do czego prowadzi odrzucenie głoszonych poglądów; 3 — zachowanie szacunku wobec każdej postawy filozoficznej, czyli tolerancja i umiejętność odczytania oraz chęć odczytywania cudzej myśli w sposób najbliższy intencji twórcy — branie na serio wypowiedzi drugiego człowieka; 4 — postawa tolerancji szczególnie wobec ujęć kontrowersyjnych, a nie dążność do ujednolicenia modelu filozofowania.

Dlaczego najczęściej nie dochodzi do porozumienia?

Wśród czynników uniemożliwiających komunikację między filozofami na pierwszy plan wysuwa się chyba to, że bardzo często różne postawy są po prostu różnymi podejściami do przedmiotu. Nieuwzględnienie tego swoistego aspektu prowadzi do nieporozumień. Istnieje także pewna nieudolność w przekazywaniu swoich poglądów, technika pokazywania „wizji filozoficznej" jest trudna, zresztą nie ma jakiejś niezawodnej techniki pokazywania komuś tego, co w swojej analizie dojrzałem. Stąd — jakże częste: „ja tego nie widzę". Czynnikiem utrudniającym komunikację są także względy natury emocjonalnej, jakieś osobiste uprzedzenia do pewnych kierunków filozoficznych, poczucie własnej wyższości. Pewnym utrudnieniem porozumienia jest związek filozofii ze światopoglądem — stąd częste podejrzewanie filozofów o cele pozapoznawcze w rodzaju przyjmowania przez filozofów funkcji eschatologicznych czy soteriologicznych wobec innych ludzi czy świata.

Dyskutowano także nad tym, czy koniecznym warunkiem porozumienia jest choćby tylko zbliżone ujęcie filozofii, czy możliwe jest np. porozumienie między filozofami, którzy uważają filozofię za dziedzinę przeżyć intelektualno-emocjonalnych, czyli za ideologię, a tymi, którzy uprawiają ją jako dziedzinę poznania kierowanego stanem przedmiotowym? Zdania były podzielone.

*

Ostatni dzień Sympozjum poświęcono na podsumowanie wyników — spojrzenie na te dwa wspólnie przeżyte tygodnie. Co one dały? Czy warto takie imprezy organizować w przyszłości? Czy zrealizowane zostały nadzieje wiązane z tego rodzaju spotkaniem?

Dowodem, że uczestnicy pozytywnie ocenili tegoroczne Sympozjum i że doceniają rolę tego sposobu rozszerzania swego doświadczenia filozoficznego, był końcowy wniosek, wyrażający życzenia, by podobne spotkanie zorganizowano w przyszłym roku.

S. Zofia Zdybicka

Z SOCJOLOGII WIEDZY

Lucien Goldmann jest historykiem. Napisał rozprawę o Kancie, studium o *Myślach* Pascala i teatrze Racine'a. Wydany ostatnio przez „Książkę i Wiedzę" tomik pod nazwą *Nauki humanistyczne a filozofia* jest rozprawą poświęconą metodologii nauk społecznych*. Pierwotny jej tytuł brzmiał: „wstęp do zagadnień metody w socjologii ducha" (!). Zasługuje on na przytoczenie, gdyż znaczna część rozważań autora wkracza na pole socjologii. Lucien Goldmann nie jest socjologiem. Jego wyobrażenie o tej nauce opiera się na znajomości dość ograniczonej liczby teorii myślicieli europejskich. Do najczęściej cytowanych w jego pracy należą Emil Durkheim i Maks Weber, zaliczani już do historii tej dyscypliny. Z żyjących respektuje Goldmann G. Lukacsa. Wśród podanej w przypisach literatury przedmiotu rzuca się w oczy to, że współcześni socjologowie anglosascy wymienieni są jedynie z racji tłumaczenia ich prac na język francuski, i to najczęściej w „Cahiers internationaux de sociologie". Ten dobór lektury jak i słaba znajomość kierunków współczesnej socjologii powoduje, że cała jej charakterystyka, dokonana przez Goldmanna, nie odpowiada rzeczywistości, a lepsza znajomość tej wiedzy odebrałaby z pewnością głoszonym przez autora tezom wiele z ich oryginalności.

Goldmann deklaruje się jako zwolennik materializmu historycznego; ciekawe jednak, że pisząc o socjologii zapomina o takich pracach zrodzonych w ramach kierunku marksistowskiego, jak choćby klasyczne dzieło Engelsa *O położeniu klasy robotniczej w Anglii*.

Nie będziemy się tutaj zajmować obroną współczesnej socjologii ani wykazywaniem nieznajomości przez Goldmanna klasycznych dzieł marksizmu, pragniemy jednak na wstępie zastrzec się co do niekompetencji autora w wypowiadaniu sądów na temat socjologii. Goldmann jest historykiem, specjalistą od czasów nowożytnych, argumenty do ilustracji swoich tez czerpie on obficie z tej właśnie epoki, często z własnych prac. Studia nad filozofią tego okresu, szczególnie zaś filozofią niemiecką, miały wpływ na sposób stawiania przez niego zagadnień, jak również i na sam język pracy. Nie czyni to wywodów Goldmanna przystępniejszymi; nie są one nimi również i z tego powodu, że nie zadaje sobie autor trudu precyzowania używanych pojęć ani jasnego formułowania myśli.

Praca Goldmanna traktuje o pewnych problemach metodologicznych wspólnych naukom humanistycznym. Teza, jaką stara się on wyjaśnić

* Lucien Goldmann, *Nauki humanistyczne a filozofia*, „Książka i Wiedza" Warszawa 1961, s. 157.

w pierwszej części swej pracy, związana jest z problemem wartościowania w naukach społecznych. Zagadnienie to, będące przedmiotem sporu w socjologii wiedzy, zostało współcześnie postawione w nauce przez Gunnara Myrdala. Mówimy o wartościowaniu w tym znaczeniu, że w pracy naukowej nie jesteśmy w stanie zdobyć się na pełny obiektywizm. Proces badawczy, od postawienia pytania aż do opracowania wyników, wymaga od badacza szeregu sądów wartościujących, są one podstawowymi w dokonywaniu selekcji. Inaczej mówiąc, wybór problemu, kierunku badań, selekcja posiadanego materiału zależy od decyzji badacza. Decyzja ta z kolei jest powodowana zaangażowaniem badającego w życie społeczne, opowiadaniem się po stronie interesów pewnych grup społecznych, najczęściej w kwestiach będących przedmiotem sporu pomiędzy tymi grupami.

Wartościowanie u Goldmanna jest związane z przynależnością klasową badacza: świadomość przynależenia do klasy społecznej, służenia jej interesom jest decydująca dla postępowania badawczego. Badacz zwykle — dowodzi Goldmann — stara się kierować zasadami nauki obiektywnej, które zakładają wiedzę dla wiedzy, bez próby powiązania jej z potrzebami życia, w efekcie jednak nie jest on wolny od swych klasowych powiązań i jego proces wartościowania przebiega zgodnie z interesami klasy, której służy. Nie bierze Goldmann pod uwagę sytuacji, w których ta klasowa determinanta selekcji będzie w pewnych problemach słaba, a rola jej w motywacji wartościowania znikoma. Ponadto nie liczy się on zupełnie w rozważanych przez siebie przykładach z sytuacją, w której to klasowe powiązanie może na badacza oddziaływać słabiej niż inne powiązania społeczne, wynikające z przynależności do innych grup, nie mających charakteru klasy społecznej, np. grupy uczonych, wyznających światopogląd scjentystyczny. Nie bierze w końcu pod uwagę sytuacji, w których badacz ulega naciskowi społecznemu o równej sile oddziaływania, sytuacji równoważących się, powodujących wzajemne wyłączenia.

Po tych zastrzeżeniach można by zgodzić się z zasadą nieobiektywności procesu naukowego, gdyby nie to, że czyni z niej Goldmann podstawową cechę różniącą nauki humanistyczne od fizykochemicznych. Jego zdaniem wartościowanie jest charakterystyczne dla nauk społecznych, gdy „punktem wyjścia badań fizyko-chemicznych jest rzeczywista i milcząca zgoda wszystkich klas, stanowiących społeczeństwo współczesne, co do wartości, charakteru i celu tych badań. Najbardziej adekwatne i skuteczne poznanie rzeczywistości fizycznej i chemicznej jest ideałem, który nie szkodzi już dziś ani interesom, ani wartościom żadnej klasy społecznej".

Zdanie to, nie poparte żadnym przykładem, wywołuje sprzeciw, jeżeli zważymy, jakie jest dziś miejsce teorii fizycznej w rozważaniach współ-

czesnych filozofów. Zaś określone rozwiązanie problemu filozoficznego od dawna łączyło się z interesami klasowymi, co zresztą udowania autor omawianej pracy.

Do ciekawych partii książki należą rozważania Goldmanna o pojęciu klasy społecznej. Autor podejmuje polemikę ze sposobami ujmowania stratyfikacji społecznej we współczesnej socjologii. Nie wdając się w słuszność stanowisk, przytoczmy porównawczo charakterystyki klasy społecznej przez Sorokina, współczesnego socjologa amerykańskiego, oraz własne propozycje Goldmanna. „Dla Sorokina klasy społeczne są to grupy: 1 — prawnie otwarte dla wszystkich, ale faktycznie na wpół zamknięte; 2 — oparte na solidarności; 3 — „normalne"; 4 —będące w opozycji do pewnych innych grup (klas społecznych), mających ten sam ogólny charakter; 5 — częściowo zorganizowane, lecz przede wszystkim rzekomo zorganizowane; 6 — częściowo świadome i częściowo nieświadome własnej swej jednolitości i istnienia; 7 — charakterystyczne dla społeczeństwa zachodniego XVIII, XIX i XX wieku; 8 — tworzące grupy wielofunkcyjne, złączone dwoma ogniwami jednofunkcyjnymi: zawodem i stanowiskiem, rozumianym w najszerszym znaczeniu tych wyrazów, oraz jednym ogniwem opartym na społecznym uwarstwieniu i społecznym podziale, to znaczy istnieniu zespołu praw i obowiązków, całkowicie przeciwstawnych zespołowi odmiennych praw i obowiązków pewnych innych grup, klas społecznych". Goldmann wskazuje na trzy konieczne dla klasy społecznej elementy: 1 — spełnianie w produkcji określonej funkcji; 2 — utrzymywanie określonych stosunków z innymi klasami; 3 — klasy stanowią „infrastrukturę" światopoglądów. Ostatnie to stwierdzenie jest oryginalnym wkładem Goldmanna do teorii, należy go rozumieć w dwu aspektach: a — że u podstaw każdej filozofii, prądu literackiego lub artystycznego leży klasa społeczna i na ich ukształtowanie wpływają stosunki tej klasy ze społeczeństwem; b — maksimum potencjalnej świadomości klasy społecznej tworzy zawsze psychologicznie spójny światopogląd, który może znaleźć wyraz na płaszczyźnie religijnej, filozoficznej, literackiej czy artystycznej. Pojęcie świadomości potencjalnej jest również oryginalną propozycją Goldmanna. Świadomość potencjalna danej klasy jest to świadomość graniczna dla zdolności pojmowania rzeczywistości przez przedstawicieli tej klasy. Rozumieć to trzeba tak, że przynależność klasowa stwarza jednostce poznającej ograniczenia w zdolności pełnego rozumienia rzeczywistości. Ilustruje to Goldmann przykładami z historii interpretacji znaczenia tablicy ekonomicznej Quesnaya, która — mimo że stworzona w okresie absolutyzmu — została w pełni zrozumiana dopiero przez myślicieli rewolucji proletariatu; nierozumienie jej przez burżuazję wynikało z faktu, że przekraczało ono potencjalną świadomość tej klasy. Rozważania Goldmanna o metodzie w naukach humanistycznych zawierają szereg interesują-

cych uwag i spostrzeżeń, lecz również budzą liczne sprzeciwy i prowokują do dyskusji. Tę ostatnią cechę trzeba zapisać na plus książeczki francuskiego historyka. Zachęca również do czytania fakt, że jest ona jedną z nielicznych tłumaczonych na język polski pozycji wkraczających na pole socjologii wiedzy.

Szereg jednak niedociągnięć, jakie praca ta posiada, pozwala nam przytoczyć na zakończenie zdanie autora przedmowy do wydania polskiego, K. Pomiana, który pisze o Goldmannie, że „kto tylko na znajomości z nią (tą książką) zechce budować swe zdanie o autorze, łatwo może wyrządzić mu krzywdę".

K. P.

W STRONĘ DANTEJSKIEGO MOTTA

W wyniku chaotycznej polityki wydawniczej bardzo ułamkowa jest na naszym gruncie prezentacja twórczości pisarzy amerykańskich roczników 1905—1915, którzy w większości debiutowali w dziesiątku lat poprzedzającym ostatnią wojnę, lub w jej pierwszym okresie. Tak więc proza Johna O'Hara, Eudory Welty, Richarda Wrighta, Nelsona Algrena, Johna Herseya i Saula Bellowa stanowi niewiadomą dla polskiego czytelnika. Natomiast trzech—czterech pozycji doczekali się Irwin Shaw czy Saroyan. Tłumaczono zatem pisarzy niewątpliwie słabszych od wymienionej grupy.

Można przypuszczać, że i krytycy przyzwyczaili się do „białego pola", gdyż wydanie obszernej powieści Roberta Penn Warrena, należącego właśnie do „średniej generacji" (ur. 1905), nie spotkało się z obszerniejszymi omówieniami. Tymczasem dziesięciotysięczny nakład zniknął w ciągu paru dni z półek księgarskich. To duże zainteresowanie *Gubernatorem* było z pewnością uzasadnione.

Warren jest najbardziej wszechstronnym spośród pisarzy amerykańskich. To zarazem znany i wielokrotnie nagradzany poeta, dramaturg, prozaik, biograf i wybitny krytyk. Warren — również wykładowca kilku uniwersytetów — ma w swym dorobku pięć zbiorów wierszy, tom opowiadań, sześć powieści, dramat i wiele wysokiej jakości prac krytycznych. Na polu prozy debiutował w 1939 roku, lecz dopiero trzecia publikacja, *All the King's Men* — „Wszyscy królewscy ludzie" (polski tytuł: *Gubernator*), przyniosła mu szeroki rozgłos [1]. W roku 1946 otrzymał za nią nagrodę pisarzy Południa a w następnym nagrodę Pulitzera. Wkrótce też poddano powieść przeróbce filmowej.

[1] Robert Pen Warren, *Gubernator*, Warszawa 1961, PIW, s. 734 doskonały przekład Bronisława Zielińskiego.

Spośród wielu entuzjastycznych ocen Warrena warto przytoczyć dwie charakterystyczne: „J. Jones i Mailer okazują się przy nim pomniejszymi uczniami Dreisera, a Truman Capote (znany u nas z dwóch tłumaczonych pozycji — przyp. mój, M. S.) i inni młodzi mniej lub bardziej śmieszni" — pisze jeden z wybitnych krytyków, a inny — Malcolm Cowley — stwierdza nawet: „Jest on najzdolniejszym ze wszystkich amerykańskich pisarzy urodzonych w tym stuleciu".

*

Rok 1922. Wielki przemysłowiec (a niedawny poganiacz mułów) Arnold Ross jedzie z dużą szybkością po kalifornijskiej szosie. „Czasem mogło nastąpić mocno nieprzyjemne zesunięcie na bok prawymi kołami... Równiutko ścięte brzegi krawężnika są o kilka cali wyższe od gruntu z boków i trzeba by wówczas jechać bokiem, dopóki nie zdołałeś wsunąć się ponownie na szarą wstęgę; a grunt po bokach był czasem miękki, pośliznąłeś się to w tę, to w tamtą stronę, a czasem nawet ugrzązłeś w glinie i ot — miałeś nagle przerwę w podróży".

Rok 1936. Wszechwładny gubernator Willi Stark (niedawno biedny adwokat) jedzie z dużą szybkością kalifornijską szosą: „Gdy prawe przednie koło wyskoczy ci na czarne, ziemne obwałowanie za krawędzią asfaltu, wtedy próbujesz szarpnąć wóz z powrotem na szosę, ale nie zdołasz, bo asfalt jest wysoki jak krawężnik, więc jeszcze tylko sięgniesz ręką, żeby przekręcić zapłon, kiedy wóz będzie walił się w dół. Ale już ci się nie uda, rzecz jasna".

Bezpośrednie porównanie tych zdań, wyjętych z niemal analogicznie rozpoczynających się powieści (*Nafta* Upton Sinclaira i *Gubernator*), wskazuje, że Stark powinien być szczególnie ostrożny, gdyż katastrofa grozi śmiercią. Nie będzie odwołania od katastrofy na drodze. Nie tylko jednak tam. W świetle dalszych losów obu ludzi przytoczone fragmenty ukażą drugie, metaforyczne znaczenie. Ross i Stark mają podobną genealogię — wyszli z nizin i zrobili wielką karierę. Ale Ross, typowy bohater naturalistycznej szkoły prozy amerykańskiej, może się zawsze wycofać w wypadku niepowodzeń. Przeważnie okazuje się silniejszy, wygrywa wszystkie atuty i zwycięża. Ma jednak drogę odwrotu, może „zjechać z szosy" i później powrócić na nią. Po dwudziestu pięciu latach jest inaczej. Udoskonalił się nie tylko mechanizm techniczny, lecz i ustrojowy — wywiera na jednostkę coraz większy nacisk. Stark nie ma zatem możności pasowania, musi być konsekwentny, musi grać do końca. Realizować z najwyższą uwagą swój cel. Czy można stosować dla dobrego celu złe środki — szantaż, demagogię? To właśnie często czyni gubernator. Warren pyta o prawidłowość takiej podstawy. Pytanie nie jest nowe. A jednak nie stawiali go amerykańscy pisarze

cych uwag i spostrzeżeń, lecz również budzą liczne sprzeciwy i prowokują do dyskusji. Tę ostatnią cechę trzeba zapisać na plus książeczki francuskiego historyka. Zachęca również do czytania fakt, że jest ona jedną z nielicznych tłumaczonych na język polski pozycji wkraczających na pole socjologii wiedzy.

Szereg jednak niedociągnięć, jakie praca ta posiada, pozwala nam przytoczyć na zakończenie zdanie autora przedmowy do wydania polskiego, K. Pomiana, który pisze o Goldmannie, że „kto tylko na znajomości z nią (tą książką) zechce budować swe zdanie o autorze, łatwo może wyrządzić mu krzywdę".

K. P.

W STRONĘ DANTEJSKIEGO MOTTA

W wyniku chaotycznej polityki wydawniczej bardzo ułamkowa jest na naszym gruncie prezentacja twórczości pisarzy amerykańskich roczników 1905—1915, którzy w większości debiutowali w dziesiątku lat poprzedzającym ostatnią wojnę, lub w jej pierwszym okresie. Tak więc proza Johna O'Hara, Eudory Welty, Richarda Wrighta, Nelsona Algrena, Johna Herseya i Saula Bellowa stanowi niewiadomą dla polskiego czytelnika. Natomiast trzech—czterech pozycji doczekali się Irwin Shaw czy Saroyan. Tłumaczono zatem pisarzy niewątpliwie słabszych od wymienionej grupy.

Można przypuszczać, że i krytycy przyzwyczaili się do „białego pola", gdyż wydanie obszernej powieści Roberta Penn Warrena, należącego właśnie do „średniej generacji" (ur. 1905), nie spotkało się z obszerniejszymi omówieniami. Tymczasem dziesięciotysięczny nakład zniknął w ciągu paru dni z półek księgarskich. To duże zainteresowanie *Gubernatorem* było z pewnością uzasadnione.

Warren jest najbardziej wszechstronnym spośród pisarzy amerykańskich. To zarazem znany i wielokrotnie nagradzany poeta, dramaturg, prozaik, biograf i wybitny krytyk. Warren — również wykładowca kilku uniwersytetów — ma w swym dorobku pięć zbiorów wierszy, tom opowiadań, sześć powieści, dramat i wiele wysokiej jakości prac krytycznych. Na polu prozy debiutował w 1939 roku, lecz dopiero trzecia publikacja, *All the King's Men* — „Wszyscy królewscy ludzie" (polski tytuł: *Gubernator*), przyniosła mu szeroki rozgłos[1]. W roku 1946 otrzymał za nią nagrodę pisarzy Południa a w następnym nagrodę Pulitzera. Wkrótce też poddano powieść przeróbce filmowej.

[1] Robert Pen Warren, *Gubernator*, Warszawa 1961, PIW, s. 734 doskonały przekład Bronisława Zielińskiego.

Spośród wielu entuzjastycznych ocen Warrena warto przytoczyć dwie charakterystyczne: „J. Jones i Mailer okazują się przy nim pomniejszymi uczniami Dreisera, a Truman Capote (znany u nas z dwóch tłumaczomanych pozycji — przyp. mój, M. S.) i inni młodzi mniej lub bardziej śmieszni" — pisze jeden z wybitnych krytyków, a inny — Malcolm Cowley — stwierdza nawet: „Jest on najzdolniejszym ze wszystkich amerykańskich pisarzy urodzonych w tym stuleciu".



Rok 1922. Wielki przemysłowiec (a niedawny poganiacz mułów) Arnold Ross jedzie z dużą szybkością po kalifornijskiej szosie. „Czasem mogło nastąpić mocno nieprzyjemne zesunięcie na bok prawymi kołami... Równiutko ścięte brzegi krawężnika są o kilka cali wyższe od gruntu z boków i trzeba by wówczas jechać bokiem, dopóki nie zdołałeś wsunąć się ponownie na szarą wstęgę; a grunt po bokach był czasem miękki, pośliznąłeś się to w tę, to w tamtą stronę, a czasem nawet ugrzązłeś w glinie i ot — miałeś nagle przerwę w podróży".

Rok 1936. Wszechwładny gubernator Willi Stark (niedawno biedny adwokat) jedzie z dużą szybkością kalifornijską szosą: „Gdy prawe przednie koło wyskoczy ci na czarne, ziemne obwałowanie za krawędzią asfaltu, wtedy próbujesz szarpnąć wóz z powrotem na szosę, ale nie zdołasz, bo asfalt jest wysoki jak krawężnik, więc jeszcze tylko sięgniesz ręką, żeby przekręcić zapłon, kiedy wóz będzie walił się w dół. Ale już ci się nie uda, rzecz jasna".

Bezpośrednie porównanie tych zdań, wyjętych z niemal analogicznie rozpoczynających się powieści (*Nafta* Upton Sinclaira i *Gubernator*), wskazuje, że Stark powinien być szczególnie ostrożny, gdyż katastrofa grozi śmiercią. Nie będzie odwołania od katastrofy na drodze. Nie tylko jednak tam. W świetle dalszych losów obu ludzi przytoczone fragmenty ukażą drugie, metaforyczne znaczenie. Ross i Stark mają podobną genealogię — wyszli z nizin i zrobili wielką karierę. Ale Ross, typowy bohater naturalistycznej szkoły prozy amerykańskiej, może się zawsze wycofać w wypadku niepowodzeń. Przeważnie okazuje się silniejszy, wygrywa wszystkie atuty i zwycięża. Ma jednak drogę odwrotu, może „zjechać z szosy" i później powrócić na nią. Po dwudziestu pięciu latach jest inaczej. Udoskonalił się nie tylko mechanizm techniczny, lecz i ustrojowy — wywiera na jednostkę coraz większy nacisk. Stark nie ma zatem możności pasowania, musi być konsekwentny, musi grać do końca. Realizować z najwyższą uwagą swój cel. Czy można stosować dla dobrego celu złe środki — szantaż, demagogię? To właśnie często czyni gubernator. Warren pyta o prawidłowość takiej podstawy. Pytanie nie jest nowe. A jednak nie stawiali go amerykańscy pisarze

z naturalistycznej szkoły — Dreiser czy Sinclair. Ich bohater nie zużywał czasu na próby samookreślenia, dążył wytrwale do „konkretu". Dla pisarzy ważniejsza była demonstracja mechanizmu działania gwałtownie przeobrażającego się ustroju, który intrygował swą nowością i potęgą. Człowiek pozostawał na drugim planie. Warren nie rezygnuje z pokazania społecznych relacji. Biografia Starka to odbitka życiorysu słynnego dyktatora Huey Longa (1893—1935), uwiecznionego zresztą już uprzednio m. in. przez Dos Passosa („Numer jeden", 1943). Natomiast rzadko obserwujemy obecnie zjawisko zaangażowania amerykańskich pisarzy „pierwszego rzutu" w społeczne generalia. Rzadko traktują je oni w szerokim „sinclairowskim" planie — jak to czyni Warren, nie rezygnując równocześnie z człowieka, rozwiązywania jego spraw i problemów. Wybierają oni węższy zakres. Tak czyni np. Nelson Algren, zwany „poetą chicagowskich slumsów", podobnie i inni.

Trzy z sześciu powieści Warrena oparte są na materiale historycznym. Na regionalnej historii stanu Kentucky — rodzinnej strony pisarza. Nie nastąpiło w nich jednak zawężenie do rozstrzygania specyficznych amerykańskich problemów. Jeden z pierwszych rodzimych krytyków powieści Warrena uznał, że „korupcja w polityce jest uznana w *Gubernatorze* za zjawisko normalne". Do podobnych dziwacznych wniosków dochodzili i inni. Wynikało to z powierzchownego odczytania powieści — odczytania najbardziej zewnętrznej warstwy fabularnej. Do takiego widzenia przyczynił się i zrealizowany w oparciu *Gubernatora* film akcentujący sprawy polityki i elementy sensacji. Późniejsze oceny krytyczne wskazały na szersze znaczenie prozy Warrena. Podkreślił je i sam pisarz, akcentując w dramacie (opartym na tematyce powieści) problematykę moralną i filozoficzną.

Sprawa winy i kary. Racja naszego losu i racja historii. Gubernator Stark ponosi klęskę, płaci życiem swoim i swych bliskich za wielką grę. Jakie wynikają z tego wnioski natury nie politycznej, lecz moralnej — to właśnie interesuje pisarza. Omawiając *Pożegnanie z bronią* pisał Warren o Hemingwayu: „Umiał on wskazać na etykę i sposób życia nawet w obliczu klęski i zawodu, a z drugiej strony historia jego życia należała do tych, które zawsze lubiliśmy, była amerykańską baśnią o sukcesie".



W swej powieści powołał komentatora spełniającego podobną rolę. Poszukującego „sposobu życia" i opowiadającego w retrospekcji „baśń o sukcesie". Jest nim sekretarz Starka — Jack Burden. Towarzyszy niemal od początku gubernatorowi w jego karierze, pracuje dla niego. Zdecydował się na tę rolę dobrowolnie, w momencie gdy poniósł ży-

ciową klęskę. Studiował historię i nie dała mu ona możliwości uchwycenia prawidłowości, rządzących życiem jednostki czy grupy ludzi. Szuka jednak nadal prawdy. Prawdy o sobie i innych, weryfikacji własnych przemyśleń w konkretnych sytuacjach życiowych. Na początku pracy u boku „bossa" jest przekonany, że jesteśmy „dziećmi losu".

W „Dziennikach" stwierdza Gide: „Miłość prawdy, to nie to samo co potrzeba pewności, mieszanie tych pojęć byłoby nieostrożnością. Można tym bardziej kochać prawdę, że się nie wierzy w możliwość osiągnięcia absolutu, do którego jednak nawet ta prawda częściowo nas przybliża". Burden popełnia nieostrożność. Jest przekonany, że między prawdą, a absolutną pewnością, którą prawda daje, można postawić znak równania. Tę pewność usiłuje ugruntować właśnie przez pracę u Starka, głosiciela prawdy absolutnej. Stark jest demagogiem. Nie tylko w metodach prowadzenia politycznych kampanii, także demagogiczne jest jego odkrywanie prawdy, którą zawsze przewiduje, lub może przewidzieć. Ale Burden widzi w nim człowieka, który dokonuje próby w oparciu o pełne przemyślenie problemu prawdy. Próby, która zarazem da mu możność odrzucenia takiego przeświadczenia: „Celem człowieka jest wiedzieć, ale jednej rzeczy człowiek wiedzieć nie może. Nie może wiedzieć, czy to, czego się dowie, ocali go czy zabije. Zostaje oczywiście zabity, lecz nie wie, czy zginie przez wiadomość, którą uzyska, czy przez brak wiadomości, które mogłyby go ocalić".

Taka jest postawa człowieka, dla którego prawdą stał się relatywizm. Nie świadczą o tym w pełni dobitnie cytowane zdania, świadczy postępowanie Burdena. Podejmuje się wszelkich prac. Zdemaskuje przeciwnika Starka — sędziego Irwina. Sędzia nie chce ulec presji. Popełnia samobójstwo. Warunkuje swą śmiercią dalsze powodzenie „bossa". Zło czerpie z przegranej dobrego, zło, którym jest Stark, przetworzy swą niemoralną wygraną w zwycięstwo wyborcze. Stark jest lepszy od kontrkandydatów, przynosi bardziej „ludzki" program. Zwycięża zatem jako dobro.

„Prawda to straszna rzecz. Zanurzysz w niej stopę i nic się nie dzieje. Ale gdy tylko wejdziesz trochę dalej, czujesz, że cię wciąga jak denny prąd cofającej się fali. Najpierw jest to powolne wciąganie... a potem przyśpieszenie, wreszcie szalony wir i zanurzenie w mrok. Bo istnieje także mrok prawdy. Powiadają, że straszna to rzecz popaść w łaskę bożą. Jestem gotów w to uwierzyć". To mówi Burden. Został wciągnięty w mrok prawdy. Pracując u Starka widzi bowiem wiele tragedii ludzkich i próbuje odnaleźć ich przyczyny.

Przed paru laty przyjaciel pisarza, poeta i prozaik Allen Tate, również „południowiec", przeszedł na katolicyzm. Często sygnalizowane przez krytykę zainteresowanie literatury „nowoczesnego Południa" sprawami religii, katolicyzmu, „podton religijny" znajduje odbicie

i w powieści Warrena. Stale obecny jest tu problem grzechu, przekraczania norm moralnych i etycznych. W jednym ze swych wierszy pisze Warren: „Tylko pobożność jest prosta i wszystko ogarniać powinna". „Ogarnięcie" oznacza w powieści znalezienie jednorodnego etycznie i moralnie uzasadnionego sposobu postępowania.

Stark zwyciężał dzięki złu, ostatecznie przegrał, gdy postanowił działać dobrze — wybudować szpital. Bohater innej prozy Warrena — „Nocnego jeźdźca", adwokat Percy Munn, przejdzie pozornie inną drogą — od przestrzegania norm moralnych do całkowitej rezygnacji z nich. Wciągnięty w walkę między kentuckimi farmerami a kompanią tytoniową, staje się egzekutorem zbrodni i ostatecznie ginie. Ginie, gdyż uwierzył, jak Stark, w relatywizm i „łatwość" poznania.

Umierając powie Stark Burdenowi: „Mogło być inaczej, Jack... Musisz w to uwierzyć... mogło być inaczej, nawet jeszcze teraz". To przyznanie się do własnej klęski. To równocześnie świadomość przyczyn przegranej. Burden może, usłyszawszy to, uwierzyć w możliwość „spełnienia" Starka jako człowieka. Finał — śmierć gubernatora — przeczy temu, aby była możliwa moralna neutralność. Neutralność zarówno człowieka, jak i historii.

Zniszczony i skrachowany ostatecznie bohater jednego z opowiadań Henry Millera zwierza się: „Wyzywać los to narażać się na chaos, który ślepe siły świata gotowe są poruszyć, ilekroć wola człowieka zostanie złamana... Człowiek powinien posiadać jakiś określony pogląd na naturę świata po to, aby go móc odrzucić".

Tak myślał i Burden rozpoczynając „wielką grę". Więcej — nie „wyzywał losu", a pasywnie obserwował poczynania innych. Krąg przemiany zła w dobro był jednak tylko pozornie zamknięty. Próbując uwolnić się od odpowiedzialności za samego siebie Stark i Munn ponieśli klęskę. Burden przez swój udział w sprawie sędziego Irwina spowodował mimowolnie łańcuch dalszych tragicznych wypadków. Zachwiał wiarę innych w sędziego jako nieskazitelnego etycznie człowieka, „usprawiedliwił" ich dalsze czyny popełniane w wyniku niewiary w możliwość istnienia choćby „jednego sprawiedliwego".

Gra jest niemal skończona. Odeszli najlepsi. Pozostał Tiny Duffy, dawna marionetka gubernatora. Zaprasza Burdena do dalszej współpracy. Chce go przekupić, aby pozyskać sojusznika swej kariery. Ten jednak odmawia. Porzuca milczącą zgodę na zło. Nie ma uwolnienia od winy. Nie może być tylko obserwatorem. „Historia jest ślepa, ale człowiek nie". Tak mówił niegdyś prokurator, jeden z nielicznych ludzi, którzy nie przystąpili do współpracy z gubernatorem. Burden przyzna mu teraz rację. Człowiek nie należy do „ślepych sił świata".

W antologii *Czas niepokoju*, zawierającego wiersze poetów anglosaskich, jest tylko jeden liryk Warrena. Jego tytuł — *List tchórza do*

bohatera — doskonale określa formowanie się postawy Burdena. Jest to właśnie historia wyboru, „przesłanie" między pozornym bohaterstwem (a w rzeczywistości cynizmem i obojętnością) u boku szefa, a odcięciem się od perspektywy nowej kariery z tchórzem Duffym.

Literatura współczesna przynosi wiele wymownych dokumentów, pokazujących stopniowy rozpad osobowości bohatera. Warren postępuje odmiennie. Powolne scalanie się Burdena nie ma jednak w sobie nic z optymistycznego wykładu o zawsze zwyciężającej postawie humanistycznej. W odtworzonej sieci konfliktów moralnych i filozoficznych jego „rodowód" przedstawił pisarz najobszerniej. Nie wyizolował go jednak od innych „ludzi królewskich", których dramaty, równie ważkie, nie dały bezpośredniej odpowiedzi na pytania generalne.

Zastanawia obfitość metod konstruowania powieści. Obok partii pamiętnika i niemal publicystycznych relacji mamy sceny budowane techniką scenicznego dramatu, obszerne fragmenty z pogranicza eseju. Wiele obrazów poetyckich o „ostrej", sugestywnej metaforyce. Obok liryzmu i romantyzmu (jeden z krytyków nazwał nawet *Gubernatora* powieścią romantyczną) jest i wiele humoru. Pozorne „materii pomieszanie", przypominające prozę powieściową Wolfe'a, ujął pisarz w mocną ramę konstrukcyjną.

„Ludzie są wolni, a życie zaczyna się po drugiej stronie rozpaczy". To mówi bohater *Much* Sartre'a. Próbie rozpaczy poddał swych bohaterów Steinbeck w powieści *Perła* i do takich doszedł konkluzji: „Ci dwoje byli wolni, dalecy od ludzkich spraw, przeszli przez ból i stanęli po drugiej jego stronie, osłaniała ich jakaś prawie magiczna siła". Ten wniosek ukazuje całą bezradność pisarza. Człowieka i jego wolności broni nie jego dalsze działanie, lecz magiczna siła.

Akcja *Gubernatora* kończy się w lecie roku 1939. Narrator stwierdza: „Wkrótce opuścimy ten dom, wstąpimy w burzliwy świat, z historii w historię i w straszliwą odpowiedzialność Czasu".

Zatem od samookreślenia prowadzi droga do poznania naszej współwiny w losie innych, nie do izolacji. Na progu wielkiego Czasu historycznego zatrzymane są tylko na moment postacie tej niezwykłej powieści. Każdy jednak musi ten próg przekroczyć. Odpowiedzialność Czasu to odpowiedzialność każdego z nich — aż do końca, „póki źdźblo jeszcze nadziei ostanie" Takie właśnie, wzięte z Dantejskiego „Czyśćca", jest motto powieści.

Michał Sprusiński

BUNT KOBIET

Książkowe zbiory publicystyki — dobrej publicystyki — stwarzają nie lada trudność temu czytelnikowi, który chciałby mieć o nich własne zdanie — ogólne i zarazem charakteryzujące poszczególne ogniwa. Trudno wychwycić „wspólny mianownik", nie dopuszcza bowiem do tego z jednej strony rozmaitość form pisarskich i różnorodność nastawień psychicznych autora, a jeśli pod tym względem dałoby się ustalić jakieś generalia — to z drugiej strony staje na przeszkodzie to, o czym autor pisze: życie z niewyczerpanym bagażem możliwości i konkretnych ukształtowań.

Uwagi niniejsze dotyczą takiego właśnie „opornego" zbioru publicystyki. I dlatego została wybrana droga odmienna, nie stawiająca sobie za cel wychwycenia „wspólnego mianownika": będzie tu mowa raczej o jednym aspekcie tej książki, ale szczególnie charakterystycznym.

Artykuły i reportaże Żychiewicza, zebrane w tomie *Ludzie ziemi nieświętej* — to robota publicystyczna wysokiej klasy i zarazem robota bardzo „kobieca"*. Zatem czy doskonałość i kobiecość w wypadku tej książki wzajemnie się warunkują? W każdym razie trzeba stwierdzić, że *Ludzie ziemi nieświętej* są zanurzeni w aurze wybitnie feministycznej.

Drogę do refleksji wokół feminizmu otwierają niezaprzeczalne oczywistości tej książki. Pierwszą z nich jest supremacja tematu kobiecego, przytłaczająca wszystkie inne zakresy spraw tego świata, które Żychiewicza jako publicystę interesują. Można powiedzieć, że kobiety owładnęły książką, czują się w niej dobrze i wykazują zadziwiającą ruchliwość. Pisarska realizacja tematów kobiecych jest bowiem dość urozmaicona. Kobiety są przecież bohaterkami owych bardzo „żychiewiczowskich" na wpół reportaży, na wpół opowiadań. Są też autorkami listów prawdziwych i fikcyjnych, a wypełniają je prawie bez reszty sobą. Kobiet pełno w reportażowych epizodach. Ba, wydaje się, że przytłaczającą większość mężczyzn kreował Żychiewicz w swym pisarstwie po to tylko, by przedmiotem ich mowy, myśli oraz ekspresyjnych „przeżywań" była — kobieta. Dodajmy do tego, że w sprawy kobiet wkracza bezpośrednio sam autor, nie skąpiąc przemyśleń i słów. To wszystko może się wydawać symptomatyczne.

Ale symptom przewagi tematu o niczym jeszcze nie świadczy, a w każdym razie nie upoważnia do wyciągania wniosku, że książka

---

* Tadeusz Żychiewicz, *Ludzie ziemi nieświętej*, Kraków 1961, Instytut Wydawniczy „Znak", s. 233.

jest feministyczna. Nawet wtedy, gdyby w przewadze tematu widziało się obsesję tematu.

Problem odsłania się z chwilą, gdy do świadomości dociera druga oczywistość tej książki. Kobieta ma tu prawie zawsze r a c j ę, nie tylko swoją własną, subiektywną, ale rację, której nie da się odmówić znamion powszechności.

Od razu jednak trzeba powiedzieć, że nie jest to racja *des ewig Weiblichen*, w sensie, jaki nadają temu niemieckiemu „terminowi" starsi panowie, widząc w nim najtrafniejszy wyraz swych wzruszających, choć na ogół niezbyt prawych doświadczeń z kobietami. W takim wypadku powiedzieć emfatycznie: *Das ewig Weibliche!* — to uznać rację kobiety w tym tylko, co nie sprzeciwia się męskiemu egoizmowi co ów egoizm raczej sankcjonuje i zarazem wieńczy, „uestetycznia". *Das ewig Weibliche* zeszło do rangi komplementów kabotynów-łaskawców. Przypuszczam, że w ten sposób określiłyby rzecz kobiety z artykułów Żychiewicza.

Ich racja nie jest wieczystą racją urody i wdzięku, ani seksu, ani sprytu, ani wrażliwości, ani nawet „cienkiej" inteligencji kobiecej. Ich racja jest historyczna, mocno osadzona we współczesności i w dniu wczorajszym, całkiem niepoetyczna. Będąc racją historyczną, jednak nie zadowala się już konformizmem w stosunku do osiągniętego „etapu" emancypacji i równouprawnienia — albo wręcz fakty te stawia na marginesie. Kobiety publicystki Żychiewicza można by nazwać zwiastunkami jakiegoś nowego matriarchatu. Ich racja jest racją z takiej perspektywy.

Perspektywy matriarchatu rysują się w książce Żychiewicza dość wyraźnie, choć publicysta sam ich nie rysuje, a może nawet nie jest ich świadom. Skoro zaś mowa o matriarchacie, musi się on czymś legitymować wobec form życia uznawanych za patriarchalne. Kobiety w *Ludziach ziemi nieświętej* reprezentują wyższą ponad wszystkie inne rację życiowego doświadczenia i życiowej mądrości.

Historycznie rzecz biorąc, mądrość i doświadczenie wynikają z usilnego obstawania przy życiu, z owego ciasnego przylgnięcia do życia w latach i momentach, kiedy było ono gwałcone wojną i okupacją, kiedy widziało się je jako rzecz znikomej ceny albo rzecz zgoła absurdalną. Kobiety pojmują lepiej sens obrony życia w tamtych czasach, świadomość zaś ceny, jaką się za obronę płaciło, nie ulatuje łatwo z ich pamięci, lecz trwa i przeobraża się w siłę ofensywną. Wynika to stąd, że kobiety obstając przy życiu nie kierowały się racjami idealnymi w takim stopniu jak mężczyźni, którzy musieli swej czynnej walce nadawać dodatkowe imiona, by nie utracić jej sensu i nie zdemoralizować się. Kobietom wystarczyła świadomość, że zagrożone są ich podstawowe funkcje życiowe i że prawu absurdu wojny podlega ich twórcze cierpienie (nawet potencjalne), związane z rodzeniem — oraz sens życia już urodzonego i własnym wysiłkiem ukształtowanego. Świadomość, że absurd wojny rzuca cień nawet na

sprawy czysto fizjologiczne. Nie wykluczało to oczywiście zrozumienia racji bardziej idealnych, owych wielkich lub mniejszych imion, dla których trzeba było się bić. Ale ta bliższa istoty życia racja nie utraciła nic ze swej wyrazistości i słuszności do dziś, wobec stanu ciągłego zagrożenia, w jakim żyjemy. Dlatego sensowny jest „bunt kobiet". Tym sensowniejszy, im bardziej racje, którymi kierują się mężczyźni nadając ton współczesnemu życiu na świecie — są absurdalne i złowrogo idealistyczne. Pogłębia się rozbieżność między racją życiowego doświadczenia kobiet a racjami „imion", które reprezentują mężczyźni, nie zdoławszy się z nich na tyle wyzwolić, by dojść do wniosku, że przede wszystkim chodzi o życie. O jego zachowanie. A dlaczegóż by nie o urodę życia?

Publicystyka Żychiewicza ukazuje aż nadto wyraziście tę właśnie rację kobiet. Ukazuje ją, słusznie zresztą, jako moralną przewagę nad mężczyznami. Przewagę w życiu potocznym i dyskursie. Kobiety z *Ludzi ziemi nieświętej* jak gdyby odczuwały, że stoją na granicy, po której przekroczeniu odpowiedzialność za życie będzie należeć do nich. Żychiewicz — może świadomie, a może po prostu będąc tylko wierny dostrzeganej prawdzie — potrafi doskonale wyświetlić przyczyny tego stanu. A więc to, że mężczyźni kierują się w życiu przede wszystkim abstrakcją pojęć i „abstrakcyjnością" wyobrażeń i usiłują im podporządkować wszelki konkret, a jeśli im się nie udaje, rozczarowują się i łamią, powodują katastrofy i nieszczęścia na miarę monstrualności i przestarzałości tych swoich „aprioryzmów". I to, że kobiety mają tych męskich fanaberii dość. Nie tylko dość, by się buntować, ale już na tyle dość, by racje męskich wyobrażeń o życiu racjonalnie kompromitować. Czynią to nie tylko żony i matki oraz skrzywdzone dzieci reprezentujące racje matek — ale i zakonnice. Te ostatnie w książce Żychiewicza kompromitują pretensjonalność męskich wyobrażeń może najwyraziściej, bo właśnie w tych rejonach życia, którym przeciętny mężczyzna przypisałby bez wahania absurdalność, a ponoszenie pełnej i dobrowolnej odpowiedzialności za nie uznałby za coś zgoła surrealistycznego. Wystarczy uważnie przeczytać takie reportaże, jak „Sen z krzywego zwierciadła" czy „Otworzyć świat". Środowiska kalek i debilów, ludzi chorych nieuleczalnie lub wegetujących gdzieś na „pograniczu" człowieczeństwa, gdzie nie wiadomo czy ma się do czynienia z człowiekiem, czy tylko z żywą masą — to są środowiska, za których istnienie i przetwarzanie ich na wartości ponosi odpowiedzialność kobieta, uważając tę swoją odpowiedzialność za coś najbardziej oczywistego i naturalnego, nawet radosnego i krzepiącego, podczas gdy mężczyzna staje wobec tej samej smutnej rzeczywistości, by dojść zaledwie do wniosku, że przerasta ona ustalony system jego wyobrażeń, albo — co gorsza — do tego systemu nie pasuje. Tu jest bity — i słusznie.

Historyczna racja kobiet wybija się szczególnie w rozważaniach Żychiewicza, dotyczących rodziny i populacji. Dobrze się stało, że artykuły poświęcone specjalnie lub w dużej mierze tym problemom zyskały szerszy kontekst w wydaniu książkowym. Słuszny postulat ograniczania urodzin i słuszna jego motywacja zyskują pełniejszy rezonans. W świetle całej książki kobieta, broniąca się przed nadmiernym mnożeniem życia, zyskuje dodatkowy i ważki argument. To prawda, że intensywne mnożenie życia jest mnożeniem absurdu w warunkach realnie istniejących ograniczeń materialnych i głodu mieszkaniowego. Ale prawdą staje się i to, że mnożenie życia na ewentualną ofiarę niepewnych „union" niepewnego czasu — jest mnożeniem tym większego absurdu. Bo absurdem wyższego rzędu niż absurd ubóstwa warunków do życia — jest zagłada.

Historyczna racja i przewaga kobiety tkwi u korzeni także innych spraw w książce poruszonych. Ukrywa się pod osłoną przedstawień doraźnych sytuacji, bogatych w realia, by nagle wybłysnąć pointą. Bywa racją i wtedy, kiedy wszystkie zewnętrzne pozory wskazują, że racją być nie może, że raczej ma się do czynienia z przegraną kobiety („List Ewy"). Zakrada się nawet w takie sytuacje, gdzie obie strony na swój sposób dochodzą do wniosku, że ich małżeństwo jest nieporozumieniem, ale strona kobieca mimo to, wbrew świadomości i przecząc sobie — daje „odruchowo" realniejszą inicjatywę regeneracji („Drugi ląd"). Racja kobiety patronuje odkłamywaniu dawnych i nowych konwenansów. Trudno wchodzić już w owe liczne momenty, kiedy tę rację uzasadnia bezpośrednio sam autor.

Żychiewicz zresztą zdaje się przejmować kobiecą słuszność również jakby na swój własny, czysto publicystyczny użytek, poruszając tematy dalekie od „żeńskiego" podwórka. To jest chyba w jego pisarstwie najciekawsze. Zajmuje się na przykład tragizmem sytuacji Żydów w odleglejszej historii i w latach okupacji — iście po kobiecemu (w tym, co piszę, nie ma ironii). Podziwu godna jest jego zdolność cierpliwego wnikania w zaszczutą psychikę tych ludzi, w udrękę nabrzmiewającą pogardą, i owo świadczone opanowanym, autentycznym słowem współodczuwanie i wyrozumienie — w sumie troskliwe przygarnięcie sprawy, a nie szarża na temat. W innym miejscu podstawą apologii humoru w mentalności chrześcijańskiej jest przecież bardzo „kobieca" cnota wyrozumiałości, właściwa matkom. Gdzie indziej znów, gdy przyjdzie mu pisać o sprawach wychowawczych, angażuje się w nie słowem raczej zatroskanym. Bo „żeńskość" publicystyki Żychiewicza zdradza się dużym zaangażowaniem uczuciowym, liryzmem, czasami nawet pewną „operowością", które wychylają się raz po raz spod pozornej oschłości słowa i spod słownych żartobliwości, humorków i ironijek. Drugą ogólną cechą kobiecości tej publicystyki jest może nie tyle bezkoncepcyjność,

co koncepcyjność „immanentna", stroniąca od teorii, przywiązana do życiowego konkretu, do możliwości doraźnej, praktycznej realizacji. (Nic dziwnego, że rzetelne rozeznanie w sprawach i bolączkach konkretnych, przy jednoczesnym nienadużywaniu argumentacji teoretyczno-teologicznej, wywołało oburzenie niektórych duchownych starszej daty). Kobieco schludne i precyzyjne są w gruncie rzeczy Żychiewiczowe polemiki światopoglądowe.

Zostawiwszy na sam koniec inwektywy, czas już je uruchomić i skierować w ostatnią część książki, poświęconą zagadnieniom sztuki religijnej, szczególnie współczesnej. Trudno się pogodzić z jawnym i upowszechnianym kontaktowaniem się Żychiewicza z „opinią publiczną" w tych sprawach. To jest wręcz „babskie". Publicystyką, „klarowaniem", słownym znęcaniem się nad kiczami nie zjedna się przychylności opinii publicznej, i to szerokiej, dla racji swego gustu (dobrego). Zjednać społeczeństwo może tylko aktywna twórczość, i to ta twórczość, która się z publiczną opinią liczyć nie będzie, opierając się jedynie o życzliwość mądrych mecenasów. Sztuka źle by skończyła, gdyby gięła się za każdym podmuchem rozkapryszonej opinii, nawet tej, która współczesnej sztuce religijnej sprzyja. Użeranie się z listami niezadowolonych niczego nie stworzy i należy wątpić, czy nawet będzie powoli „drążyć", jak myślą naiwni. Wywlekanie zaś obłędnych często głosów „terenu" na światło dzienne wytwarza tylko zaduch.

Na zakończenie trzeba podkreślić raz jeszcze, że uwagi niniejsze są aspektywne, daleko im do wyczerpania bogatej problematyki zawartej w książce Żychiewicza. Należy przypuszczać, iż *Ludzie ziemi nieświętej* doczekają się wielu wnikliwych omówień, a książka będzie się cieszyć dużą popularnością, jaką cieszyły się jej poszczególne ogniwa, drukowane na łamach „Tygodnika Powszechnego" i innych pism.

Jacek Susul

REKONSTRUKCJA CISZY

Współczesny świat rodzi poetów niemych. Kiedy mówią, słychać „bełkot". Ten „bełkot" jest często autentyczny, pochodzi nie z patologii narządów wymowy, lecz z „nienamacalności" pojęć. Są to raczej przeczucia zjawisk, a nie wyobrażenia, dające się wcisnąć w ramy pojęcia. Brak komunikatywności niektórych dzieł sztuki może wynikać z „nieukonkretnionych" treści tych dzieł, z tym że abstrakcja nie może być celem w sobie, nie może stać się treścią samoistną, ponieważ nie ma abstrakcji istniejącej obiektywnie. Są przeżycia, są zjawiska, których świado-

mość nie potrafi nazwać, odczytać i w celu uchwycenia tych stanów i form życia artysta posługuje się „naczyniem" abstrakcji. Sztuka zawsze, ilekroć dotykała najbardziej intymnych i ukrytych sfer psychiki ludzkiej, była w jakiś sposób „abstrakcyjna". Jakże niesprawdzalne i nie dające się powielić są przeżycia strachu!

Wiele przyczyn składa się na to, że właśnie w naszych czasach problem strachu urasta do rozmiarów histerii. Dzisiaj zagrożenie obejmuje nie tylko jednostkę, lecz ogarnia całą ludzkość widmem katastrofy. „Ciało" tego widma przechowują stale rozrastające się środki zagłady. Katastrofizm, będący niejako chorobą psychiczną współczesności, ma więc realne pokrycie, chociaż sama katastrofa jest zjawiskiem niewyobrażalnym, nie mieszczącym się w kategoriach pojęć poznanych i doświadczonych. Stąd bierze się bezradność świadomości: między człowiekiem a rzeczywistością bardzo często pośredniczy podświadomość. Doświadczanie ustępuje odczuwaniu, zmysły napięte w wysiłku poznania trafiają w próżnię. A jednak trwa przeświadczenie, że „coś" jest„ że „coś" krąży w tej smudze cienia, jakim jest „nieznane" i „niewiadome". Wydaje się, że to „coś" jest za blisko, aby można je było zobaczyć, i zbyt daleko, aby zrozumieć.

drży ręka włożona między neutron i proton
ołowiana głowa zaciska oczy z miki
na kontrolnych zegarach strzałki wskazują potop
w kruchej izolacji mroku drzemią półprzewodniki

„Kontrolnym zegarem" jest człowiek, jego nazbyt krucha egzystencja, która może się łatwo udławić spłodzonym przez siebie owocem. Ale strach jest również atrybutem, a nawet warunkiem: ze strachu bierze się potrzeba obrony, trwania i zachowania siebie. Więc nie w strachu jako takim rodzi się histeria katastrofizmu, lecz w niemożności poznania, nazwania i „dotknięcia" przeczuwanego zagrożenia. Człowiek zarażony bakcylem „niepewności świata" popada w konflikt ze światem, tracąc Ciszę „fizjologicznego" rozładowania napięcia duchowego. Nie chodzi tu o ciszę bezruchu, ciszę umarłych, ale Ciszę wyrównanego tętna, Ciszę ruchu konstruującego życie.

Niema rozpacz poety, który nie wie „dlaczego", który zamiast argumentów sprawdzalnych i zrozumiałych wyrzuca z siebie jedynie „bełkot" słów, nie mogących pomieścić ogromu przeczucia, jest rozpaczą utraconej Ciszy, rozpaczą niewspółmierności wiedzy i przeczucia. Okręt tonie, ale jak to wygląda? Dlaczego tonie? I co będzie potem?

Ocaleliśmy — nie mamy nowotworów na twarzach. Możemy
być nieodpowiedzialni — jest nas wielu. Obce są nam miód
i mleko, złudzenia staroświeckich heretyków. Gdyby nas

wyobrazić za pomocą farb (artyści byli niespokojną właściwością tamtych czasów), bylibyśmy czernią bez kształtu. Za pomocą słów — podpisem pod spalonym poematem ułożonym z pustki pomiędzy wyrazami. W kategoriach tonów — taśmą puszczoną w odwrotnym kierunku aniżeli krąży krew.

O tym wiemy i w każdym z nas, kontemplujących, brak jest zupełnej zgody.

Ale jak to wyrazić?

*

W wierszach Marka Skwarnickiego przewija się uparte wołanie o ciszę*. Odbija się echem o ściany kotła, odchodzi i wraca: kruche, postrzępione wołanie. W kotle pękły przegródki, poziomy i podziały — wszystko zmieszało się razem, przenikło nawzajem, skłębiło w masę ludzkiego cierpienia. Poeta nie dotarł jeszcze do samego dna. Zawisł w środku: między buntem a lenistwem, ambicją wieszczenia a dobrodusznym mijaniem.

Podzielony na miłość i strach, na życie i śmierć, przeżywa wszystkie skutki niezdecydowania: wędrówki bez przekonania i przewartościowywanie celów, nuda, smutek i choroba niewiary. Wszystko, co ludzkie jest zmienne. Granit może nagle stać się gumą, ziemia kłębkiem waty, a woda blaszanym pudłem, zamykającym dno pełnego poznania. Aby się buntować, trzeba obudzić wiarę:

zbudź się zbudź
potrąć strunę niech się rozsypie abstrakcja
niech się rozsypie abstrakcja
konstrukcja oderwanych form
niech się zbudzi kobieta
zaryczy lew
popłynie wino i rzeka
i ludzkich niech rozlegnie się głos

Trzeba obudzić wiarę w piękno życia. Ale „wiara w życie" jest aktem aprobaty, pogodzenia się z niedoskonałością, jest to wewnętrzny entuzjazm i potrzeba faktów, które ten entuzjazm rozładowują. I tu następuje pierwsza przegrana poety: nie ma Ciszy wiary, nie ma nawet drogi, nie ma Ciszy zrozumienia i zachwycania się rzeczywistością.

po co to
jeżeli w oknach ciemne plecy świata
siostro

---

* Marek Skwarnicki, *Papierowy dzwon*, Kraków 1961, Inst. Wyd. „Znak", s. 59.

podaj mi krople na łzy
pootwieraj drzwi
niech wreszcie zrozumiem
jak bardzo mną pogardza
to co jest ruchome i obiektywne
niech wreszcie osądzę
ile jest warte
trzymane w dłoniach
echo
biały motyl pustych pokoi

Jeśli rzeczywistość odwraca się plecami, jeśli zasłania twarz i jak macocha odpycha nieproszone na świat dziecko — nie ma Ciszy miłości. Zostaje bunt, potrzeba ucieczki z chaosu nieodwzajemnionych przeżyć. A więc „zbuntowani" to ci, którzy nie kochają i którzy nie są kochani. Świadomość sieroctwa otwiera drzwi do innego świata:

rzuć
rzuć mi zgrzebny worek
popłynę do Ciebie powietrzem
rzuć worek
zgrzebny dywan
popłynę do Ciebie powietrzem
popłynę do Ciebie powietrzem
tylko zabierz zabierz mnie stąd

Poeta niespodziewanie odnajduje ślady, które prowadzą w głąb jego własnej osobowości. Plan ucieczki dojrzewa: jeśli między rzeczywistością a psychiką człowieka nie ma wspólnego mianownika, który ułatwia powiązanie świata wewnętrznego ze światem obiektywnym, trzeba poddać weryfikacji wszystkie wartości. I dopiero na gruzach otrzymanej w spadku świątyni można rozpocząć budowę nowej konstrukcji stosunku do świata obiektywnego. Mając już propozycję poszukiwań trzeba burzyć:

Bo oto zbliża się początek świata
kiedy wszystko jest powtarzaniem
wszystko umiera
nagrobki słów kolonie myśli
grzybnie kłamstw
długo głuchnie wołanie
w nikczemnym uchu ziemi
odeszli czwórkami mędrcy
transportem cieni
odbiegła z kołatką w ręce
nadzieja filozofów

pokryty bąblami muł życia
sączy się strugą
jest spokój

Jest spokój — kupiony za cenę wyrzeczenia się rzeczywistości, spokój poprzez negację chaosu. W ten sposób zdobyty spokój nie może trwać długo, wszystko w nim jest pozorne, umowne, jak pod wpływem narkozy powstałe krajobrazy. Niemniej to „zerwanie" jest ważne — bunt rozszerza się, ogarnia coraz to nowe „miasta" mitów obracając je w gruzy. Ale w gruzach nie można mieszkać — a oto przecież chodzi. Więc „zbuntowany" zmienia rękawiczki: trzeba iść dalej.

buduję swój dom z ciszy

Znaleźć siebie, zrekonstruować swój wewnętrzny spokój, nadać osobistemu życiu rangę „świata" — staje się problemem pierwszej wagi. „Człowiek buntu" zrobił swoje, poeta dekonspiruje się: trzeba wypełnić pustkę, która jest wewnątrz, która została po zburzeniu „miasta" mitów.

A potem przychodzi nadzieja
i dopiero wtedy zaczyna się piekło

Piekło pytania: po co to wszystko? Jaki jest sens buntu i burzenia? Człowiek wyrzucony za drzwi szuka jakiegoś swojego kąta, szuka Ciszy. Ale po co to wszystko?

szukam jej
by utrwalić i oddać bezdomnym

A więc jest program, jest cel przekraczający granice osobistego interesu. Czy jednak „człowiek buntu" znajdzie w sobie odwagę, aby nie być egoistą?

*

Skwarnicki buduje ten „dom z ciszy" w sobie, w swojej wizji świata. Ale wznosząc „swój dom" korzysta z prefabrykatów rzeczywistości. On nie odchodzi, ucieczka jest tylko manewrem, pozorem. Więc ten „dom z ciszy" nie jest domem nowym, absolutnie własnym, lecz składa się z elementów wybranych i niejako adoptowanych własną osobowością.

naucz mnie ciszo
matko skupienia
jak się wybiera

I znowu niezdecydowanie — albo brak odwagi i brak przekonania. Ale wejdźmy do „domu ciszy".

Wszystkiego dałeś mi z nadmiarem
za duży wiatr na moją wełnę
nie mogę pojąć czego chcesz
wszystko jest takie niezupełne
niedorośnięte niewytrwałe
w dodatku Ty
sam
wybierałeś i kraj swój czas i nawet śmierć
Czemu tak trudno nam wybierać
i czemu wolność taka krucha

Więc tylko tabliczka została z napisem: Dom Ciszy, a wewnątrz wszystko jest już znane, znienawidzone, i znowu ukochane, porzucone i znowu wybrane. A cisza? Ona jest, ale tylko na prywatny użytek poety, jak niedopowiedziana myśl. Poeta zgadza się na kompromis: program musi najpierw wydorośleć, nabrać konturów i męskości. Poeta przyznaje, że prawdziwa Cisza przychodzi w postaci miłości, miłości ziemi.

Żeby zobaczyć prawdziwą twarz człowieka
trzeba zrozumieć przedtem
ziemię
zawsze taką samą
w dniach wojny i pokoju
nienawiści i życia
ziemię miłą
żywiącą

Aby zdobyć się na szczerą aprobatę i uznanie życia takim, jakim ono jest, trzeba je porównać ze śmiercią — wtedy błona pozorów, antypatii i awersji spadnie odsłaniając twarz, wprawdzie targaną konwulsjami, ale twarz prawdziwą i w swojej niedoskonałości dziwnie piękną. Cisza jest więc znalezieniem stosunku do człowieka, stosunku do świata poprzez doznanie konkretności życia. Wówczas przeczucie katastrofy, paniczny strach ślepca przed niewidocznym i niewiadomym ustępuje świadomości ogarniającej wszystkie zjawiska osobistym, niepowtarzalnym doznaniem. Oczywiście, najpierw trzeba znaleźć siebie. I to jest sens ucieczki, buntu, który nie jest celem dla siebie, ale warunkiem powrotu.

Czy w poezji Marka Skwarnickiego ta droga odejścia i powrotu jest już przetarta, dokonana do końca? Czy między poetą a światem nawiązała się nić dialogu?

nie ma nie ma tutaj przyjaciela
jest tylko w ręce pióro
i ludzka noc pełna mrocznego inkaustu.

A więc akt ofiary nie był pełny, doskonały? Poświęcenie nieszczere? Zbyt twarda jest „ludzka noc", aby ją rozwalić za jednym zamachem. Miłość nie daje się aranżować, w miłości nie można być skąpym. Poeta zrozumiał, że trzeba zdobyć łaskę zbliżenia. Ale przyjaźń nie przychodzi od pierwszego dotknięcia. Dopiero długa wymiana ciepła synchronizuje i stapia obce ciała. Między człowiekiem a człowiekiem jest morze, Czerwone Morze ostatecznej próby. Aby znaleźć przyjaciela, trzeba mieć odwagę przejść to morze.

I tutaj tkwi druga przegrana poety. Można egzaltować się strachem, można zapłacić cenę buntu, można na własny użytek, w ramach swojej osobowości zrekonstruować Ciszę — ale aby dawać i brać Ciszę, trzeba osiągnąć przyjaźń, trzeba mieć odwagę wprowadzenia do „swojego domu z ciszy" drugiego człowieka. Jeśli się tej odwagi nie ma, „najcichszy dom" runie pod ciężarem hałasu samotności. Poeta broni się autoironią, złośliwą ale smutną szczerością wyznania:

w równoczesności wszystkiego co jest
tu i teraz na odległość wyobraźni
jesteś ty tylko ty mrówko z terenem
i tylko ciebie widzę najwyraźniej
kiedy idziesz czarna wdowo górą
kiedy idziesz płaczko świata dołem
przyczepiona do ziemi jak do trawy
powiewając żałobnym welonem
kiedy runiesz jak wszystko śmiertelne
w tę cienistą ciała swego jamę
jak Salome porażona w tańcu

Wyjście poza siebie, ogarnięcie drugiego istnienia osobistą odpowiedzialnością jest trudniejsze niż odnalezienie siebie, „swojego domu z ciszy". Autoironią nie można się wykupić. Na pytanie: co dajesz światu? — poeta odpowiada:

ja słyszę łomot naszych powiek
którego nie chcesz ty usłuchać
i śmierć jest naszym przeznaczeniem.

Ta odpowiedź wyrwana z ust odruchem dłużnika trwa, krąży, chwyta za gardło. Poeta za wszelką cenę usiłuje być konsekwentnym, mimo bezwładności woli, paraliżowanej intelektualną refleksją zwątpienia. Trzeba jakoś ratować program:

i biję na trwogę w papierowy dzwon na szczycie

Trwoga w „domu z ciszy"? Trzeba ten głos natychmiast zagłuszyć wiarą, trzeba mieć pewność silniejszą niż przerażenie. I oto w ostatnim akcie rekonstrukcji Ciszy rzucona światu odpowiedź wraca echem

Gdyby tam było puste miejsce
Gdyby tam nikt nie krzyczał
Gdyby tam byli tylko łotrzy
Nie byłoby ratunku

I ten przebłysk pewności, doznanie wizji ostatecznego rozrachunku w Bogu zamyka *credo* poety.

Debiut Marka Skwarnickiego może być przykładem próby odnalezienia siebie w gąszczu rozsadzających osobowość wydarzeń. Poeta swoją „walkę ze światem" wzbogaca autentyczną i szczerą „walką ze sobą". Ale Skwarnicki nie jest bohaterem, jego wewnętrzne rozrachunki nie zawierają akcentów heroizmu. Przeciwnie — poeta częsta opuszcza pole bitwy i jak dziecko ucieka przed surowymi spojrzeniami starszych panów. Można go wtedy odnaleźć w naiwnej krainie groteski, bawiącego się tworami swojej wyobraźni. Dobroduszna to zabawa i nieszkodliwa. Wydaje się, że w grotesce poeta czuje się najlepiej, najbezpieczniej, jak u siebie w domu. Oczywiście powrót z zabawy do realiów życia wywołuje wstrząs. I w tym „zdziwieniu", w tęsknocie za „ogrodem wiecznej zabawy" kryje się wewnętrzna potrzeba poezji.

Przyjmujemy prawdę poetycką poety na własne konto, adoptujemy ją swoim subiektywnym odczytaniem. Jest w wierszach Skwarnickiego bliski nam lęk, że okręt, którym płyniemy, tonie, że ukształtowany na przestrzeni wieków model człowieka, społeczeństwa i świata przeżywa kryzys. Ale nie tylko śmierć jest naszym przeznaczeniem. Tym, którzy zostaną, którzy przetrwają, dopłyną, tym, którzy dopiero przyjdą, potrzebny jest ląd. Jakiś Nowy Ląd.

Stefan Papp

DRUGIE PRAWO PARKINSONA

Profesor C. Northcote Parkinson, M. A., Ph. D. jest z wykształcenia historykiem. Pisał o historii myśli politycznej i ekonomicznej, o rozwoju strategii lądowej i morskiej, lecz sławę przyniosło mu dopiero odkrycie i opublikowanie „prawa Parkinsona", o którym pisaliśmy już w „Znaku". Prawo to dotyczy biurokracji i jej rozwoju. Według Parkinsona ilość spraw załatwianych przez instytucje jest odwrotnie proporcjonalna do ilości urzędników. Skoro ilość urzędników zmierza do

nieskończoności — ilość spraw maleje do zera. Idealna instytucja biurokratyczna w szczytowej fazie rozwoju stanowi układ zamknięty — sama stwarza sprawy, które dostarczają jej materiału do urzędowania. Pod tym względem jest zupełnie niezależna od społeczeństwa. Książka zawierająca sformułowanie i dowód „prawa Parkinsona" rozeszła się w 120 tysiącach egzemplarzy. „The Star" pisze o reakcji jaką wywołała: „Dygnitarze pienią się, kiedy ktoś wspomni o prawie Parkinsona. Twierdzą, że Parkinson w ogóle nie istnieje. Ale to nieprawda: Parkinson jest bytem realnym i równie realna jest jego zdumiewająca satyra".

W 1960 roku Parkinson wydał drugą książkę „Prawo i zyski" (*The Law and the Profits*). Formułuje w niej drugie prawo, chyba nie mniej rewelacyjne i zarazem zgodne ze zdrowym rozsądkiem niż pierwsze. Drugie prawo Parkinsona dotyczy stosunku między wydatkami a dochodem. Kiedy ktoś dostanie podwyżkę — automatycznie niemal zaczyna wydawać więcej, kupuje to i owo, podnosi swoją tzw. stopę życiową. Zwykle tak nawet bywa, że w końcu podwyżka powoduje zachwianie równowagi finansowej. Wydatki wzrastają nieproporcjonalnie do dochodów, rosną dużo szybciej. To, co zdarza się rodzinom, zdarza się też instytucjom państwowym, Ostatecznie sytuacja wygląda tak, że instytucje planują wydatki, a potem żądają dotacji, które by te wydatki pokryły, sięgając do kieszeni podatników, którzy ponosić muszą konsekwencje państwowej rozrzutności.

Parkinson stwierdza, że istnieje prosta zależność między koniecznością oszczędzania (ze względu na ograniczone kredyty) a sensownością wydatkowania. Im więcej pieniędzy do wydania, tym mniej myślenia jak je z pożytkiem wydać. Oszczędność w wydatkach publicznych nie musi prowadzić do redukcji świadczeń na rzecz obywateli, jeśli wyeliminuje się marnotrawstwo związane z istnieniem biurokracji. Możemy mieć i szkoły i odrzutowce jeśli będziemy mieć mniej ministerstw i komitetów, głosi Parkinson.

Marnotrawstwo rządowe jest problemem o długiej historii. Od wieków poddani narzekają na rozrzutność monarchów. W roku 1666 wprowadzono w Anglii nowy ulepszony system prowadzenia rachunków skarbowych. W ten sposób okiełznano zapędy Karola II, który podczas wojny niderlandzkiej troszczył się bardziej o biżuterię Księżny Portsmouth niż o rozbudowę floty. Nawet cnotliwa Królowa Wiktoria walczyła ze swoimi rządami o pieniądze na swoje cele prywatne i utrzymanie dworu. Współczesne marnotrawstwo rządowe jest zdaniem Parkinsona bardziej niebezpieczne niż dawne. Możliwości wydawania pieniędzy na przyjemności w rodzaju bankietów i kolacyjek z baletnicami są ograniczone. W końcu to męczy... A nie ma takich fizjologicznych granic dla biurokratycznych i technicznych zbytków. Można wciąż zwiększać ilość radców i doradców prawnych, ekonomicznych

i kulturalnych, komisji i resortów o wiele ponad liczbę, w której konkubiny i haremy stałyby się kłopotliwe i nie do zniesienia. I od strony estetycznej, i od strony finansowej szaleństwa biurokratów są gorsze od szaleństw książąt i cesarzy.

W społeczeństwie współczesnym istnieje oczywiście szeroko rozbudowana kontrola państwowa i społeczna, ale żadna z nich nie walczy z marnotrawstwem skutecznie. W Wielkiej Brytanii, podobnie jak w USA, kontrola państwowa jest elementem tego samego biurokratycznego aparatu, który ma moderować. To już zmniejsza jej szanse. Nadto chaos panujący w skarbowości angielskiej (stosującej np. metody sprawozdawczości buchalteryjnej, pochodzące z XVII wieku, które obecnie zdyskredytowałyby nawet trzeciorzędne przedsiębiorstwo trudniące się detaliczną sprzedażą pokarmu dla kanarków) uniemożliwia przeprowadzenie skutecznej kontroli przez Parlament. Wysiłki różnych komisjii i inspektorów sprawdzających listy płac i tropiących nadużycia w konsumpcji bibuły i atramentu nie przynoszą efektów, które by równoważyły wydatki poniesione na ich działalność. Nawet jeśli wyjątkowo pracują intensywnie i znają się na rzeczy — nie mogą wiele zdziałać, zwłaszcza gdy przedmiot dochodzeń jest poważny. Dlaczego? To, co się dzieje podczas kontroli, najlepiej można wyjaśnić w terminach zoologicznych. W obecności wilków owce zbliżają się w ciasny kierdel i wystawiają rogi. Podobnie postępują urzędnicy: solidarnie w zwartym szyku nie przyznają się do niczego, zaprzeczają wszystkiemu, ukrywają co mogą. Kontrolerzy są wobec tego zjawiska bezsilni. Ich raporty mogłyby od razu być umieszczone w toalecie: tak czy owak sprawa prędzej czy później spłynie i wszystko pozostanie po dawnemu.

Zwykli obywatele mają większe możliwości stwierdzenia marnotrawstwa, w którym uczestniczą, ale nie są zainteresowani jego likwidacją. Zwolennik oszczędności naraża się na prześladowanie ze strony środowiska, traci oparcie w solidarności koleżeńskiej, a któż tego oparcia nie potrzebuje? Nadto powszechnie panuje przekonanie, że to, co zaoszczędzi się w jednym wypadku, to zmarnuje się w innym, a więc o co walczyć? Przekonanie to jest zdaniem Parkinsona w zasadzie słuszne. Cały system finansowania instytucji państwowych domaga się reformy, indywidualne interwencje nie wiele pomogą, skoro są odosobnione, choc na nich oprzeć by można funkcjonowanie całego zespołu bodźców prowadzących ostatecznie do redukcji wydatków. Parkinson jest przekonany, że gdyby ludzie, którzy dysponują państwowymi pieniędzmi wiedzieli, że wydając je oszczędnie mogą doprowadzić do obniżenia płaconych przez siebie podatków — na pewno zaczęliby więcej myśleć, a mniej wydawać.

Główne i bezpośrednie źródło marnotrawstwa widzi Parkinson w bezmyślności oraz w złej organizacji pracy i kontroli wydatków.

Oto dwa znamienne przykłady:

1. Nauka. Ludzie wyobrażają sobie, że marnotrawstwo w tej dziedzinie polega na nieprzemyślanym finansowaniu księżycowych projektów, z którymi występują oderwani od życia profesorowie. Bywa i tak, ale najczęściej to nie brak kontroli, lecz nadmierna ingerencja urzędników przeszkadza uczonym w pracy, którą tylko oni sami potrafią planować. Żaden król ani minister nie powierzył Newtonowi misji odkrycia prawa grawitacji — bo nikt nie wiedział, że jest do odkrycia takie prawo. Żaden urzędnik skarbowy nie zakontraktował antybiotyków u Fleminga. Nikt też nie polecił Rutherfordowi, aby rozbił atom w określonym terminie, bo inaczej zaszczyt ten przypadnie innemu mocarstwu i prestiż Anglii będzie zagrożony. Autentycznych odkryć nie dokonuje się na zamówienie, bo nikt nie potrafi ich zamówić. Wymagają one twórczych poszukiwań, wędrówki w nieznane, są dostrzeżeniem rzeczywistości w innym świetle. Administrowanie nauką prowadzi do jej upadku. Politycy skłonni są finansować odkrycia już dokonane, a więc nie postęp nauki w sensie ścisłym, tylko postęp techniki. Skoro technika opiera się w końcu na twórczych osiągnięciach teoretycznych — taka polityka polityków musi w końcu prowadzić do zacofania w obu dziedzinach.

Urzędnicy twierdzą: płacimy, więc mamy prawo wymagać. Na tej samej zasadzie pacjenci mogliby lekarzom dyktować diagnozy i recepty, bo przecież płacą za porady. Jeśliby tak postępowali, to uwikłaliby się w błędne koło — płaciliby za nic, bo cóż jest warta porada, którą sami podyktowaliśmy? Podobnie wygląda sprawa doradców naukowych. Pozostawienie im dużego zakresu samodzielności jest konieczne, aby ich angażowanie miało w ogóle sens. Inaczej jest marnowaniem pieniędzy.

Parkinson zwraca też uwagę na szkodliwość nacisku opinii publicznej i prasy dopingującej badaczy, tak jakby byli sportowcami, i jakby rezultaty poszukiwań można było przewidywać ze zgoła niesportową dokładnością. Wiele rzeczy przedwcześnie uznaje się za gotowe, eksperymenty nie są zapięte na ostatni guzik, ale muszą odbyć się — bo widowisko obiecano prasie.

Parkinson pokazuje, jak się to odbywa. Najpierw przedstawiciel propagandy wyciąga uczonego na słowo:

— Panie Doktorze, czy może nam Pan powiedzieć, kiedy wyruszy w przestrzeń statek kosmiczny konstruowany przez Pana ekipę?

— Bardzo trudno coć przewidywać. Mamy jeszcze wiele problemów do rozwiązania.

— Czy to znaczy, że badania nie posuwają się naprzód, jak należy, i że projekt będzie musiał być zarzucony lub powierzony innej grupie specjalistów?

— Ależ nie. Jesteśmy zadowoleni z postępów prac i spodziewamy się pomyślnych wyników.

— W roku 1960?

— Nie możemy tego dokładnie ustalić. Powiedzmy, że w roku 1962, jeśli wszystko będzie po naszej myśli...

Seria takich rozmów prowadzi do ustalenia daty. Propagandyści przygotowują uroczystość z udziałem publiczności i ministra. Tymczasem okazuje się, że potrzebne były dodatkowe próby, nie wszystkie szczegóły grają — ale już jest za późno. Wielkie przedstawienie musi odbyć się w terminie choćby to miało zmniejszyć jego naukową wartość i choćby miało dużo kosztować. Nieszczęsny uczony dochodzi do wniosku, że wolałby znaleźć się we wnętrzu swego statku i opuścić naszą planetę na zawsze, niż zadrzeć z prasą i ministerstwem.

Tego wszystkiego można by uniknąć, gdyby zredukować propagandę do minimum, a prasie pozwolić na interesowanie się tylko już dokonanymi odkryciami. Do tego jednak nie dojdzie — urzędnicy umieją bronić swoich posad.

Przezabawne są uwagi Parkinsona na temat grafomanii urzędowej, w której wyładowują się niewyżyte ambicje naukowe i literackie biurokratów. Pewnie, że opublikować dzieło zatytułowane „Robaki wrzecionowate jako przyczyna uszkodzeń łodyg i cebulek tulipanów" to nie to samo co wydrukować sonet o narcyzie. Ani też „Wnikliwe metody wykrywania zapluskwienia" nie uczynią autora championem wśród twórców powieści kryminalnych. Za to wspomniane arcydzieła można napisać i wydać za państwowe pieniądze, i to w sporym nakładzie. Niektóre mają pewne szanse zostania bestsellerami, na przykład taka praca: „Wstępne ćwiczenia dla dyktatorów, które pomogą im lepiej dyktować". Jej szerokiej popularności może przeciwdziałać tylko demokratyczna opozycja.

Byłoby to zabawne (Parkinson przytacza jeszcze mnóstwo innych przekomicznych tytułów, trudnych do przetłumaczenia ze względu na zawartą w nich grę słów — na przykład dziełko oficjalne zatytułowane *Teachers of Children Who Are Mentally Retarded*) — problemem jest tylko koszt tej zabawy: rząd wydaje rocznie około 5000 tego rodzaju pozycji, nadto co miesiąc osobny katalog i codziennie — drukowaną listę nowości.

2. Służba zdrowia. Wydatki państwowe przeznaczone na nią są w Wielkiej Brytanii bardzo wysokie, a jednocześnie — stwierdza Parkinson — przeciętny szpital jest miejscem, gdzie nikt nie troszczy się o pacjentów. Czekają oni bezsilnie, aż ktoś raczy się zainteresować ich cierpieniami. A co robią lekarze, pielęgniarki i służba? Wszyscy zajmują się aministracją i nie mają czasu dla chorych. Lekarze muszą produkować statystyki, aby subkomitety, komitety i superkomitety miały się czym zajmować. Nawet najmniejszy szpitalik musi mieć co naj-

mniej trzech urzędników i maszynistkę, aby podołać papierowej powodzi. Naprawa uszkodzonego sprzętu wymaga wniesienia podania na piśmie w trzech egzmplarzach. Wędruje ono na kolegium lekarzy, którzy przekazują je zarządowi szpitala, a ten następnie po zaopiniowaniu wysyła do Komitetu okręgowego. Miesiące mijają, zanim nadejdzie odpowiedź.

A co robią pielęgniarki? Najczęściej liczą nocniki, kołdry i prześcieradła. Pacjenci mogą umierać, podczas gdy siostrzyczki liczą kąpielowe ręczniki. Głównym zadaniem służby szpitalnej jest pranie i krochmalenie czepków i fartuchów pielęgniarek. Kosztuje to około 65 tys. funtów rocznie.

Najwięcej marnotrawstwa spotyka się w procesie przyznawania rent i zasiłków. Kiedy kapitan Thomas Atkins zostaje zwolniony z armii z powodu inwalidztwa, komisja lekarska przekazuje dokumentację jego sprawy (bardzo obszerną) do Ministry of Pensions. Tam urzęduje druga komisja, również składająca się z lekarzy, na podstawie jej raportu Ministerstwo poleca wypłacić rentę. Taki tryb urzędowania powoduje zaistnienie nowego zawodu: urzędników medycyny (*mediclercs*). Są to lekarze o pełnych kwalifikacjach, którzy urzędują zamiast leczyć. Lekarz, który zna pacjenta, mógłby po kumotersku pójść mu na rękę kosztem machiny państwowej. Trzeba więc powołać komisję, a w sprawach większej wagi lepiej kilka komisji, które nie oglądając pacjenta będą mogły rozstrzygnąć sprawę całkowicie obiektywnie, kierując się wytycznymi ogólnej polityki, a nie względem na osobę. Szkoda tylko, że urzędnicy medycyny tracą tyle czasu na zdobywanie swoich naukowych i praktycznych umiejętności lekarskich. Specjalny kurs medycyny urzędowej mógłby być krótszy i tańszy niż studia uniwersyteckie. Aby go ukończyć wystarczyłaby znajomość terminologii lekarskiej.

Uwagi Parkinsona są zjadliwe i dotyczą wszelkich dziedzin życia państwowego. Czytając tę książkę dziwimy się, że stara Anglia jeszcze nie zbankrutowała i na oko nie znajduje się w stanie ostatecznego rozprzężenia i upadku. Być może, Parkinson jest czarnowidzem — napewno jego dobór faktów jest jakoś tendencyjny. Chce pokazać nie pozytywne osiągnięcia, lecz to, co się im przeciwstawia. Nie zawsze można się też zgodzić z jego interpretacją faktów, czy z proponowanym programem, ale prawie zawsze można przyznać: „istotnie, tu nas boli". Problemy, które stawia, są realne. Głębsze i bardziej generalne przyczyny biurokratycznego marnotrawstwa widzi Parkinson w przeroście administracji państwowej. Urzędowanie pochłania czas i siły najlepszych ludzi, którzy powinni raczej tworzyć dobra ekonomiczne i kulturalne niż nimi administrować. Ministerstwo wojny nie konstruuje czołgów ani też nie strzela, ministerstwo aprowizacji i rolnictwa nie sadzi marchewki i nie buduje kurników. Podobnie ministerstwo kultury

nie pisze książek. To wszystko muszą robić ludzie, którzy nie są urzędnikami, i nie ma powodu, dlaczego pracą ich mieliby kierować urzędnicy. Nadmiar urzędniczej interwencji powoduje zanik inicjatywy i zanik odpowiedzialności. W społeczeństwie rządzonym biurokratycznie nikt nie zginie z nędzy, ale też i nikt nie ma większych szans wydostania się ponad przeciętność. Brak bodźców dla przedsiębiorczości i wysiłku. Parkinson występuje bardzo ostro przeciw wysokiej progresji podatkowej obowiązującej w Wielkiej Brytanii i przeciw podatkowi spadkowemu, który sięgając 95% wartości mienia likwiduje własność prywatną poważniejszych dóbr ekonomicznych. W tej sytuacji ludzie dochodzą do wniosku, że naprawdę należy do nich tylko to, co przeżyli, a nie to, co posiadają i mogliby przekazać w spadku. Stąd jego zdaniem postawa konsumpcyjna, dominująca we współczesnym społeczeństwie, a także lekkomyślność finansowa, brak samodzielnej troski o przyszłość, oczekiwanie od rządu coraz to nowych świadczeń i zabezpieczeń.

W warstwie programowo-krytycznej książka Parkinsona zwraca się przeciw koncepcji *Welfare State* („państwa dobrobytu"), w wielkiej mierze zrealizowanej w Wielkiej Brytanii podczas rządów Labour Party. Parkinson oglądany od podszewki okazuje się liberałem dość starodawnego autoramentu. Jeszcze raz przekonać się można, o ile krytyka jest łatwiejsza od konstruowania programu. Na tle nowoczesnej w formie i wnikliwej krytyki niedociągnięć i zasadniczych braków obecnej organizacji państwowej — program Parkinsona, sprowadzający się do jakiegoś niejasnego leseferyzmu, musi razić swą ahistorycznością i brakiem realizmu. Jest jaskrawym przykładem jednostronności, konserwatyzmu i oszczędzania na myśleniu, które Parkinson sam tak świetnie krytykuje. Biurokracja jak wszystkie inne kracje — ma swoje racje. Nie ma podstaw sądzić, że biurokracji nie można uniknąć. Ale wyjściem nie jest napewno powrót do leseferyzmu. Na przeszkodzie stoi wcale nie biurokratyczna, lecz techniczna konieczność centralizacji gospodarki, już nie na szczeblu narodowym, lecz międzynarodowym czy ogólnoświatowym. Z pozycji przeszłościowych można świetnie krytykować teraźniejszość, ale nie da się konstruować programu na przyszłość.

Istnieje jednak postulat Parkinsona, pod którym można się oburącz podpisać. Jest to postulat rozwoju badań naukowych nad mechanizmem zarządzania, apel wzywający do poszukiwania metod, które pozwoliłyby administrować tanio, sprawnie i sprawiedliwie.

H. B.

WŚRÓD KSIĄŻEK - PSYCHOLOGIA

V. E. Frankl, *Handbuch der Neurosenlehre u. Psychotherapie*, Muenchen u. Berlin 1960, Urban & Schwarzenberg.

Miesięcznik jezuitów niemieckich, „Stimmen der Zeit", omawia bardzo życzliwie ten obszerny, trzytomowy podręcznik, zalecając go szczególnie księżom i wychowawcom katolickim. Książka zawiera prace różnych autorów, które nie ograniczają się tylko do praktycznego wykładu ich specjalności, lecz ujmują zagadnienia neurologii, psychoterapii a nawet diagnostyki w szerokim kontekście historycznym, społecznym i kulturalnym.

Rozdział o „granicach neurozy" rozważa na przykład problem „normy" psychicznej. Pojęcia owej „normy" ulegają dużym wahaniom zarówno w czasie (jeszcze pół wieku temu zaburzenia, które dziś się leczy, przypisywano wyłącznie „złemu charakterowi"), jak też „w przestrzeni": psychiatrzy greccy i portugalscy przyjmują na przykład jako „normę" stany, które w USA rozpoznawane bywają jako patologiczne. Autor podkreśla, że — mówiąc ściśle — po to, aby określić „ciężkość" neurozy danego pacjenta, trzeba znać jego własną „normę", inną dla każdego osobnika. Ponieważ jednak medycyna współczesna nie rozporządza, jak dotąd, narzędziami ani metodami, które umożliwiłyby dokładne pomiary owej normy indywidualnej, nie da się w praktyce określać „ostrości" czy „podostrości" neuroz równie obiektywnie, jak określa się ostrość i podostrość schorzeń o charakterze organicznym. Biologia, socjologia i psychologia ogólna rzucają oczywiście pewne światło na granice neuroz, należałoby jednak pamiętać przy wszelkich diagnozach i uogólnieniach, że wciąż nie istnieje tu żaden współczynnik obiektywny i że rozwój nauki w tej dziedzinie pójść musi w kierunku „mierzenia" normy indywidualnej, a nie w kierunku abstrakcyjnego powszechnego wzorca.

Praca zatytułowana „Charakter i granice metod psychologiczno-medycznych" poświęcona jest zagadnieniu form i sytuacji psychoterapeutycznych, przypisując właśnie działaniom „sytuacji", a więc konkretnym stosunkom międzyludzkim, zasadniczą rolę zarówno w powstawaniu wielu zaburzeń, jak też w ich leczeniu. Teza, że człowiek jest „istotą relacjonalną", czyli kształtowaną i warunkowaną w ogromnej mierze przez charakter i przebieg swych stosunków z innymi ludźmi, leży u podstaw bardzo wielu współczesnych teorii i metod psychologii i psychoterapii. W konsekwencji tego poglądu, na jednym z pierwszych miejsc w psychoterapii stawia się właściwe ukształtowanie i „rozegranie" stosunku pacjenta do lekarza. Innym wnioskiem jest bardziej kategoryczne niż dawniej żądanie, aby ludzie szczególnie odpowiedzialni za rozwój psychiczny

innych (na przykład wychowawcy, księża, kierownicy grup i ekip zawodowych) mieli podstawowe bodaj przygotowanie w dziedzinie psychologii, mogą oni bowiem nieświadomie, a nieraz nawet w najlepszej wierze, wyrządzać wiele krzywd i szkód.

Wśród wielu innych opracowań, jakie przynosi podręcznik niemiecki, wymienić warto przykładowo rozdział zatytułowany „Psychologia i antropologia a wolna wola i osądzanie stopnia odpowiedzialności", pracę o „Sumieniu w neurozach", o „Terapii antropologicznej" i o „Psychosomatyce". Tom trzeci, poświęcony zagadnieniom psychoterapii, zawiera interesujący przegląd i ocenę najrozmaitszych metod współczesnych. Ponieważ psychoterapia i jej metody wywierają na Zachodzie coraz szerszy i coraz głębszy wpływ na postawy ludzkie i pośrednio też na kulturę, tom ten wydaje się bardzo cenny nie tylko dla specjalistów. Autorzy zwracają uwagę na szereg czynników, które do niedawna jeszcze uważano za psychicznie obojętne, a które zdają się odgrywać ważną rolę w najrozmaitszych zaburzeniach. Kilkakrotnie powtarza się na przykład zagadnienie wpływu dźwięków i hałasów, których pozornie „nawet się nie słyszy", na psychodynamikę. Jedna z prac poświęcona jest na przykład szczegółowej analizie roli takich „drobiazgów" jak częstość dzwonków telefonu i zagęszczenie fal dźwiękowych w miejscu pracy i zamieszkania.

G. Benedetti, *Die Angst*, Stuttgart, 1961, Rascher Verlag.

W katalogach zachodnich prac z zakresu psychologii uderzająca jest ilość książek o lęku. Wydany w Stuttgarcie zbiór pod redakcją G. Benedetti'ego ma, jak się wydaje, tę zaletę, że odzwierciedla bardzo szerokie tło i konteksty tej rosnącej „choroby" najbogatszych krajów świata. Znamienne i pouczające są już same tytuły zawartych w nim rozdziałów: „Lęk dziecka", „Lęk zwierzęcia", „Lęk w polityce", „Lęk przed kobiecością", „Lęk przed decyzją", „Lęk przed ostracyzmem grupy", „Lęk życia i lęk śmierci", „Lęk w malarstwie Zachodu", „Lęk we współczesnej literaturze", „Lęk w marzeniach sennych"... Książka zawiera też specjalny dodatek, poświęcony „Lękowi w religii". E. Benz analizuje w nim fakt, formy i charakter „pralęku" — czyli elementarnego lęku człowieka przed boskością, który obecny jest u źródeł większości wierzeń pierwotnych, następnie zaś określić próbuje ewolucję tego lęku w komplikujących się i organizujących religiach, oraz jego miejsce i rolę w religijnych postawach współczesnych.

Arnold Kuenzli, *Die Angst als abendlaendische Krankheit*, Zuerich 1958, Rascher Verlag.

Podobnie jak wielu autorów zachodnich, A. Kuenzli widzi źródła lęków i neuroz lękowych jako pozostałość konfliktów i napięć dzieciństwa. Szybkie przemiany cywilizacyjne i kulturalne, jakie nastąpiły w naszym stu-

leciu, spowodowały jego zdaniem bardzo wiele szczególnie ostrych „zderzeń postaw" i „zderzeń ideałów" między następującymi po sobie pokoleniami, a lęki w ten sposób zaszczepione i często zresztą nieuświadomione w pełni powodują „zderzenia" następne w następnych pokoleniach. „Choroba" przedstawia się więc jako swoiście „zaraźliwa".

Autor ilustruje swoją myśl na przykładzie (bardzo, jak przyznaje, skrajnym) lęku religijnego Kierkegaarda. Decydujący wpływ na postawę słynnego filozofa wywarł jego zdaniem ojciec — „pobożny, bezwzględny, mocny człowiek, który szanował duchowieństwo, czcił policję i całe życie pragnął być królem". Pietystyczna żarliwość i miłość syna kazała jednak człowiekowi, który sam „pragnął być królem" życzyć sobie dla syna jeszcze czystszego ideału. Odsuwał więc od niego, i to w sposób brutalny, wszystko co świeckie, zmysłowe czy cielesne. Kierkegaard wspomina kilkakrotnie o tym, że już od najwcześniejszego dzieciństwa przeżywał nieustanne konflikty wewnętrzne i coraz głębiej w nie zapadał. Już wówczas mógł więc powiedzieć, gdyby umiał, swe późniejsze słowa: „całe istnienie przeraża mnie, od najmniejszego komara do tajemnic Wcielenia".

A. Kuenzli ocenia zresztą lęk Kierkegaarda jako samo źródło jego twórczości. „Wszystko, co pisał, było w jakimś sensie walką z tym lękiem: było próbą ujęcia go, opisania, zrozumienia do końca a więc jakiegoś przezwyciężenia. Chociaż więc dzieła „patrona egzystencjalistów" bywają tak deprymujące, to u ich podłoża leżał instynkt psychologicznie zdrowy, i gdyby Kierkegaard nie pracował zawsze pod naciskiem zjawisk pogłębiających lęk i mącących jego obraz, jak osamotnienie i niezrozumienie, mielibyśmy może w końcu „egzystencjalizm optymistyczny"?

Hans March, *Verfolgung und Angst*, Stuttgart 1960, Ernst Klett Verlag.

Autor stawia sobie pytanie, w jakim stopniu prześladowania i lęk okresu hitlerowskiego wpłynęły na występujące do dziś dnia w Niemczech schorzenia, szczególnie na zaburzenia nerwowe, choroby serca, wady krążenia, nadciśnienie i astmę. Przedstawia on, analizuje i opiniuje bardzo obszerną dokumentację lekarską, udostępnioną mu w tym celu przez instytucje zajmujące się wypłatą rent i odszkodowań.

Wnioski autora są na ogół jednoznaczne: wpływ prześladowań, a także samej atmosfery prześladowań na zdrowie ludzkie oraz na ogólną odporność i zdolność do pracy jest znacznie większy, niż to dotąd przyznawano. Psychiatrzy zaprzeczają zwykle w ogóle istnieniu bezpośredniego związku pomiędzy lękiem a wymienionymi wyżej zaburzeniami (innymi niż zaburzenia czysto nerwowe). Psychoanalitycy natomiast często go potwierdzają na podstawie swej wiedzy o wpływie podświadomości na odporność, zdolność do życia i wolę życia. Ich studia przebiegu leczenia gruźlicy wyka-

zują na przykład ogromne różnice w wynikach osiąganych w bardzo podobnych klinicznie przypadkach, a źródłem tych różnic jest właśnie „wola powrotu do życia" lub „lęk przed życiem" pacjenta.

H. March nie poprzestaje na teoretycznym udowodnieniu swej tezy, lecz domaga się wyciągnięcia wniosków praktycznych w wielu określonych i przedstawionych przez siebie wypadkach, w formie przyznania lub podwyższenia rent i odszkodowań ludziom, których inwalidztwo, jego zdaniem, jest wynikiem lęku okresu hitlerowskiego i wojny. Pewna część jego postulatów w tym kierunku została już podobno uwzględniona.

O. Wittgenstein, *Vom Alt-werden und vom Altwerdenkoennen*, Stuttgart 1961, Hippokrates Verlag.

O. Wittgenstein omawia problemy „starości i sztuki starzenia się" z punktu widzenia społecznego, etycznego i psychologicznego. Aspekt społeczny tego zagadnienia jest ostatnio na Zachodzie kwestią coraz poważniejszą. Przede wszystkim większa jest przeciętna długość życia i odsetek ludzi starych w społeczeństwach zachodnio-europejskich wzrósł w ostatnim pięćdziesięcioleciu bardzo gwałtownie, i to pomimo obu wojen światowych. W Hamburgu na przykład stosunek liczbowy grupy wieku 1—15 lat do grupy wieku ponad 65 lat przedstawiał się w roku 1910 jak 7 : 1. W roku 1965 ten sam stosunek wynosić będzie 1 : 1.

Społeczny problem ludzi starych nie ogranicza się jednak tylko do osób, które przekroczyły jakiś określony wiek. Autor niemiecki zalicza do grupy, której problemy omawia, ludzi „już nie pracujących". Starość bowiem łączy się w jej społecznym aspekcie przede wszystkim z formami egzystencji i potrzeb, które charakteryzują grupę wyłączoną z życia czynnego i zarobkowego, a nie z tą czy inną datą urodzenia. Grupa „już nie pracująca" i „wyłączona" powiększa się jednak na Zachodzie jeszcze prędzej niż liczba ludzi, którzy przekroczyli 65 lat. Przyczynia się do tego szybsze niż dawniej znużenie czynnym trybem życia, który staje się coraz bardziej wyczerpujący. Także jednak obiektywne możliwości znalezienia pracy maleją proporcjonalnie do wieku, być może dlatego między innymi, że tak cenione dawniej „doświadczenie" dewaluuje się coraz częściej w związku z nieustannymi postępami techniki i zmianami metod i organizacji. Rozbudowywany wszędzie system ubezpieczeń i rent umożliwia wreszcie rezygnację z pracy wielu osobom, które w innych warunkach kontynuowałyby ją prawdopodobnie jeszcze przez kilka lat.

O. Wittgenstein nie próbuje rozwiązać wszystkich problemów społecznych, jakie nasuwają się w związku z rosnącą tak gwałtownie grupą ludzi „wyłączonych", lecz raczej problemy te sygnalizuje. Obejmują one bardzo szeroki wachlarz zagadnień, począwszy od wysokości rent, zorganizowania opieki zdrowotnej dla osób samotnych i zapewnienia im

pomocy w najrozmaitszych trudnych dla nich sytuacjach, jak podróże, sprawunki itp. aż do trudności bardziej złożonych, jak na przykład sprawa rozrywek, zajęcia i towarzystwa, zalety i wady wspólnych domów i klubów, czy kontakty z opuszczonym zakładem pracy.

Z punktu widzenia psychologicznego autor określa starość jako stan „przedłużonej dojrzałości". Ujemną stroną takiego stanu jest oczywiście brak elastyczności: żyje się niejako „z kapitału", to jest tym i w tym jedynie, do czego się już doszło, i gromadzące się nadal doświadczenia mają o wiele mniejszy wpływ na poglądy, postawy czy reakcje, aniżeli doświadczenia młodszych lat. „Stan dojrzałości" ma jednak także swoje plusy: wymaga znacznie mniej energii psychicznej niż okres szybkiej i gwałtownej nieraz ewolucji, sprzyja więc w jakiejś mierze postawom spokojnym i pogodnym. Istnieje więc, zdaniem autora obiektywna szansa „dobrej starości" lecz jej wykorzystanie zależy od zgromadzonego w ciągu życia „kapitału": od tego, jaka jest „dojrzałość", którą przyjdzie żyć przez kilkanaście ostatnich lat.

Interesujący jest pogląd O. Wittgensteina na aspekt etyczny starości. Podobnie jak psychoanalitycy, widzi on ten okres życia jako „lata podarowane", w tym sensie że „człowiek uwalnia się stopniowo z niezliczonych kółek i trybów warunkujących z zewnątrz jego myślenie, przerasta rolę płci, wyzwala się, nieraz nie bez trudu, z psychozy pośpiechu"... Wszystko to stwarza, zdaniem autora, „sytuację wyrównania", która stanowi szansę, pierwszą nieraz w życiu, znalezienia sensu istnienia i ładu wewnętrznego. Starość, którą kojarzy się najczęściej z bezpłodną bezczynnością, ma więc swe zadania nie mniej, choć inaczej twórcze niż aktywność wieku dojrzałego. Takim swoistym „zadaniem" jest nawet jej aspekt najtragiczniejszy. „Często nazywa się starość chorobą, chorobą na śmierć" — pisze O. Wittgenstein. „Ale można wszak rozmaicie pojmować taką »chorobę«. Wszystkie wielkie i elementarne sprawy człowieka niosą grozę i ból, i rozterkę, niesie ją miłość i narodzenie, i religia. A jednak konfrontacja z tymi sprawami jest nieuchronnym zadaniem człowieka i od tego, jak jej dokona, zależy wartość jego człowieczeństwa. Zadaniem starości jest konfrontacja ostateczna i najważniejsza: konfrontacja ze śmiercią. I jeżeli grozę i ból, i rozterkę tej konfrontacji chcemy określić mianem »choroby«, powiedzieć musimy, że jest to choroba na pełne człowieczeństwo".

mg

ZAPISKI NA MARGINESACH

Opowiadanie ojca Loew, dominikanina, założyciela Mission Ouvrière, który ostatnio był kilkakrotnie na Saharze, żeby tam przygotować pracę swych grup z robotnikami, zatrudnionymi przy wydobywaniu nafty:

Te osiedla naftowe dają chemicznie czystą wizję przyszłego (?) idealnego świata, idealnego — to znaczy idealnie sprawnego, bogatego, idealnie bezdusznego: tak by mógł wyglądać księżyc, zaludniony przez technokratycznych materialistów praktycznych. „Moje główne zadanie — powiedział ojcu Loew kierownik jednej z tych kopalni — to żeby robotnicy nie zabrali się czasem do myślenia". Stwarza się im warunki nadzwyczajne. Osiedla naftowe rzucone są o tysiąc czy dwa tysiące kilometrów od najbliższych ludzkich skupisk lub nawet nomadycznych szlaków. Prowadzą do nich przez piaski wspaniałe asfaltowe szosy — jedyny niemal znak drogowy, to tablica na zakrętach: „Zwolnić do 100 km/godz". Najbogatsze spośród firm, eksploatujących naftę, budują dla robotników domki z bajki: każdy robotnik ma swój pokój, wykładany formiką, plastikami itd., z radiem, łazienką, szykanami. Identyczne, oddzielne pokoje mają również ci Arabowie, sprowadzani z dalekich oaz, którzy tylko zamiatają pokoje innych robotników. Pokoje dyrektorskie różnią się od wszystkich innych jedynie drewnianą półeczką na książki. Oczywiście wszędzie klimatyzacja, wentylacja, woda bieżąca ciepła i zimna itd. Po pracy kino, rewia, przede wszystkim zaś jedzenie: sprowadza się samolotami szampan, homary, langusty i jak się tam te morskie, luksusowe potwory nazywają. Ojciec Loew był tam w czasie Bożego Narodzenia: na pasterkę — którą umyślnie odprawił nie o północy, a o jedenastej — przyszło tylko czterech ludzi (na kilkuset pracowników i robotników osiedla): myślał, że jednak pasterka... że mimo wszystko będzie trochę więcej osób, choćby dla tradycji. Ale okazało się, że dyrekcja przez pomyłkę zaczęła wydawać szampan właśnie o tejże godzinie, tudzież ostrygi.

Robotnicy arabscy rekrutują się przeważnie spośród niewolników (bo w oazach są — z grubsza biorąc — dwie klasy: panowie i niewolnicy, o dużo czarniejszej skórze). Panowie próbowali pracować przy nafcie, ale doszli do wniosku, że to nie dla nich. Niewolnicy pracują i zarabiają doskonale, toteż po powrocie wykupują ziemię od panów. Gorzej na ogół gospodarują robotnicy francuscy. Żonaci jeszcze jako tako — składają przeważnie na domek. Ale kawalerowie zjawiają się w Paryżu z trzystoma tysiącami franków w kieszeni i przez miesiąc mogą prowadzić życie... tu o. Loew zawahał się i powiada: „No... rosyjskiego czy polskiego księcia sprzed pierwszej wojny". Miałem ochotę podać mu definicję Polaka, jaka pono przed pierwszą wojną krążyła po Paryżu: „Le Polonais, c'est un Russe qui n'a pas d'argent". Otóż hulają ci kawalerowie ile

wlezie, i znów wracają na pustynię, bardzo często z ciężkimi długami. Na pustyni pracują ciurkiem dziewięć tygodni, bez urlopów, bez weekendów, bez niedziel, po pracy znów kino, kawior, klimatyzowana sypialnia, i znów Paryż z trzystoma tysiącami franków... Owszem, czytają prasę, mianowicie „Le hérisson", coś w rodzaju comicsów sensacyjnych; już „Le canard enchainé" to poziom znacznie za wysoki, wymagający zbyt wielkiego wysiłku umysłowego. Czy więc nie odczuwają jakichś potrzeb innego autoramentu...? Ojciec Loew uśmiecha się jakby nie całkiem pogodnie i opowiada taką przypowiastkę: Jeden z robotników skręcił sobie nogę. Za dwa dni miał lecieć samolot, kursujący regularnie między kopalnią i Algierem, ale dyrekcja postanowiła robotnika wysłać do szpitala natychmiast i w tym celu wynajęła mu samolot za równe pół miliona franków. Przy obrotach, na jakich kręcą się te wszystkie przedsiębiorstwa, taka suma to drobnostka. Więc samolocik paroosobowy, cacko, jakim latają głowy państw i premierowie. Ojciec Loew skorzystał z okazji i zabrał się z pacjentem do Algieru. Facet podkuśtykał do samolotu, wgramolił się do kabiny przy pomocy kolegi, po drodze nie bardzo się rozglądał, nie był też szczególnie rozmowny, kurzył sobie fajkę. Na lotnisku w Algierze czekała karetka Czerwonego Krzyża. Robotnik, wysiadając z samolotu, nagle przemówił. Zwracając się do ojca Loew, rzekł z irytacją: „Niech to cholera weźmie, to nie mogli mi chociaż dać laski". Tak kończy się przypowiastka na temat potrzeb innego autoramentu; przypowiastka — jakby powiedział przewodnik po Tatrach Zwolińskiego — „niezbyt rozległa lecz pouczająca".

*

Należy mieć nadzieję, że nie tylko czcigodni czytelnicy „Znaku" dostrzegą niebezpieczeństwo tego bezdusznego świata. W jednym z jesiennych „Monde'ów" twierdzi Pierre Drouin, że dostrzegli go także twórcy tzw. Czwartego Planu. Zanim jednak zacytuję Drouina, muszę zauważyć, że wielu wcale niegłupich ludzi uważa takie huxleyowskie obawy za reakcyjną bzdurę: to tak, jakby nasi przodkowie bali się np. wynalazku koła, na tej podstawie, że zanadto rozleniwi człowieka i odbierze mu potencje duchowe — powiadają. Coś w tym jest, ale analogia wydaje się trochę naciągnięta. Jak wiadomo ilość przechodzi w jakość; istnieje jakościowa różnica między zaspokojeniem głodu a obżarstwem.

Dość, że Drouin powiada w tytule swego artykułu: „Francja nie chce cywilizacji «gadgetu»". Gadget, to naturalnie słowo amerykańskie, które określa różne tzw. po polsku wihajstery: przyrządziki, zmyślne urządzenia, które ułatwiają życie. Francuski plan rozwoju gospodarczego stawia — według Drouina — zagadnienia aktualne dla krajów bogatych: „jak unikać marnotrawstwa konsumpcji, jak lepiej rozdzielić owoce

ekspansji ekonomicznej, jak zastąpić styl »produkcji za wszelką cenę« stylem produkcji jakościowej, która w międzynarodowej konkurencji okaże się lepsza, niż produkcja sąsiada?... Warto wyjaśnić te sprzeczne kierunki: z jednej strony rozszerzanie się przestrzeni ekonomicznych (w skali ponadnarodowej), z drugiej strony upowszechnianie się koncepcji »planów« narodowych. Wygląda na to, że mocniej odczuwamy dziś potrzebę panowania nad siłami, rozpętanymi przez swobodę wymiany, przez konkurencję »współczynników wzrostu«, przez powiększanie się »międzyterytorialnych jednostek« produkcji itd. Plan, to przede wszystkim sposobność, by odpowiedzieć na pytanie: »Po co pracujemy?« Wbijając wzrok we wskaźniki ekspansji gospodarczej, zapominamy dziś po trosze pytać, dokąd ta ekspansja prowadzi? Chodzi nam nieraz tylko o to, żeby jechać prędko — nie bardzo wiedząc dokąd, żeby usprawniać narzędzia — nie pytając wyraźnie, jaki będzie pożytek z wytworzonych przez nie dóbr? Ekonomista nie lubi mówić o celach. Ma wówczas wrażenie, że wkracza w rewiry filozofii. Ta wstydliwość jest nie na czasie. Coraz bardziej trzeba wynurzać się z wiru spraw bieżących, opierać się bożkom wzrostu, przezwyciężać technokratyczny zawrót głowy, by móc się zastanowić nad kierunkiem prądu, który niesie gospodarkę. Plan stanowi najlepszą okazję do takiej medytacji, tym bardziej, że wynika zeń określona działalność."

„Obserwując tendencję społeczeństw przemysłowych, by pobudzać potrzeby coraz bardziej sztuczne dla podtrzymywania produkcji prywatnej, podczas gdy instytucje użyteczności publicznej funkcjonują źle, autorzy planu chcą walczyć z tym procesem. Społeczeństwo konsumpcyjne — piszą — którego zapowiedź dają nam pewne aspekty życia w USA, gdzie zresztą poddane zostało najbardziej przenikliwej krytyce, zwraca się z biegiem czasu ku satysfakcjom błahym, wywołującym objawy niezdrowe. Lepiejby chyba było oddać rosnącą obfitość, która już się zapowiada, w służbę mniej cząstkowej koncepcji człowieka»"

„Rozpoznać tu można myśli J. K. Galbraitha z jego książki *The Affluent Society*. Od pewnego momentu — do którego doszły już Stany Zjednoczone — produkcja potrafi stwarzać potrzeby, jakie pragnie zadowalać; w końcu poprzestanie na wypełnianiu próżni, jaką sama stworzyła. Idiotyzm tego stanu rzeczy zamaskowany jest faktem, że przywiązujemy cenę już nie do samego produktu, lecz do zatrudnienia, jakie dzięki produktowi zostaje zapewnione. Ale czy doprawdy dla zapewnienia pracy trzeba mnożyć gagdety, lśnienia chromów na samochodach, kształty mixerów itd? Francja odpowiada stanowczo nie, publikując swój Czwarty Plan. Odmawia powtarzania na własny rachunek doświadczeń American Way of Life, rozpasania komsumpcji, które doprowadziło Kennedy'ego do skręcenia steru w przeciwnym kierunku".

„Nie czekając na proliferację owych dóbr komfortowych, autorzy planu kierują energicznie owoce ekspansji w stronę «wyposażeń kolektywnych». Jak bowiem wiadomo, progresja w latach 1962—1965 będzie się przede wszystkim cechowała inwestycjami społecznymi (+50%), którymi kieruje państwo lub społeczności lokalne".

Dalej mówi Hourdin o wzroście „ekwipunku produkcyjnego" oraz inwestycji mieszkaniowych i o spadku konsumpcji indywidualnej (z tym, że na rzecz upośledzonych kategorii ludności prowadzone będą w tym zakresie „działania selektywne").

„Kierunek jest zatem bardzo jasny: Czwarty Plan chce dowieść, że nadmiar nie jest konieczny, by zapewnić pracę rosnącym pokoleniom. Ekonomia nie może dawać się powodować jedynie wyrażanymi potrzebami ani dążyć przede wszystkim do nasycenia pobudzanych przez reklamę apetytów na ostentację, nowość itd. Oczywiście niesposób zatrzymać dążenie do coraz większego komfortu, ale Czwarty Plan chce przypomnieć o pewnej hierarchii wartości: nie trzeba myśleć tylko o «stopie życiowej», lecz także o «sposobie życia». Oczywiście ci, którzy stoją na dolnych szczeblach drabiny wynagrodzeń, mogą uważać, że ten wiraż bierzemy nieco przedwcześnie..."

„To co Pierre Massé, komisarz generalny Planu nazwał w roku 1959 «ekonomią solidarności», taką która stara się zredukować nierówności wzrostu, znajduje niewątpliwie poparcie w ramach Czwartego Planu. Lecz jeszcze silniej poparta została «ekonomia tworzenia», której narzędziami są inwestycje »kwalifikatywne« (szpitale, szkoły, uniwersytety, badania naukowe, urbanistyka itd.). Tenże autor tak określał «ekonomię tworzenia»: «Skrajnie rzecz upraszczając, ekonomia tworzenia ma się tak do ekonomii konsumpcji, jak cywilizacja katedry do cywilizacji gadgetu»". Hm, hm. Dumnie powiedziane. B a r d z o na wyrost.

Czytelnicy „Znaku", osoby o zainteresowaniach przede wszystkim humanistycznych, zdziwią się może tej rozmówce o gospodarce. Ale jeśliby takie sprawy nie miały dzisiaj stać w centrum zainteresowania humanistów, to doprawdy nie wiedziałbym, co to znaczy humanista.

JW

SOMMAIRE

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA, KSIĄŻKI, LUDZIE

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES